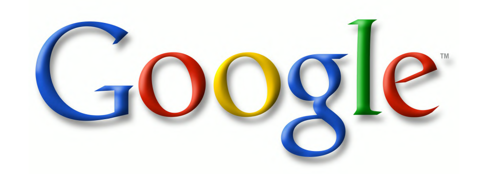


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

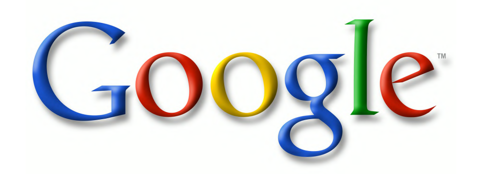
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 821,386

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BD
163
.W82











Geo. S. Morris,
Jan. 25, 1877.

Zur

Erkenntnisstheorie und Ethik.

61109

3 philosophische Abhandlungen

von

Dr. J. H. WITTE, 1846 —
Docenten der Philosophie an der Universität Bonn.

BERLIN.
Verlag von H. R. Mecklenburg.
1877.

VORWORT.

„Zur Erkenntnisstheorie und Ethik“ bezeichne ich ihrem Inhalte gemäss die drei philosophischen Abhandlungen, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe und welche in derselben Richtung geschrieben sind wie meine „Vorstudien“*). Getrennt von diesen erscheinen sie jedoch deshalb angemessener, weil ich in der Fortsetzung der letzteren unmittelbarer, als es hier geschieht, auf das Ziel derselben loszusteuern gedenke. Als solches ist in dem ausführlichen Titel der „Vorstudien“ die „Erkenntniss des unerfahrbaren Seins“ genannt worden. In der Schrift selber kehrt zwar die Sache, aber nicht der Ausdruck wieder. Denn die Beleuchtung jener ist in dem bisher veröffentlichten Hefte noch nicht so weit gefördert worden, dass diesen zu gebrauchen an der Stelle gewesen wäre. Der Sinn dieses Ausdrucks ist jedoch auch für die hier angestellten Untersuchungen von Wichtigkeit, und so will ich diesen Ort benutzen, um mich in Kürze darüber zu erklären. —

Ein „unerfahrbares, aber doch erkennbares, Sein“ ist ein solches, dessen Wesen nicht auf dem Wege der Einzel-Forschung zu begreifen ist und zu dessen Annahme wir trotzdem aus anderen, den Beweisgründen für die Erfahrungsgewissheit mehr als ebenbürtigen Ursachen bestimmt werden. Es soll unter einem derartigen Sein nichts anderes verstanden werden als die Wirklichkeit eines inhaltlichen Apriori im Unterschiede vom blos

*) „Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins. Bonn 1876 bei Max Cohen & Sohn (Fr. Cohen),“ 1. Heft: I. Die Aufgabe der Philosophie und der Werth der Geschichte der Philosophie. II. Die vorkantische neuere Philosophie und der Gesichtspunkt kritischer Spekulation.

formalen, auf welches sich Kant, wenigstens im theoretischen Erkennen, ohne genügende Veranlassung eingeschränkt hat.*)

Ein solches Apriori ist meiner Ueberzeugung nach das einzige Mittel „Erkenntnisstheorie“ und „Ethik“ enger zu verbinden, als es bei Kant der Fall ist. Denn es stehen bei diesem theoretische und praktische Vernunft zwar in keinem Widerspruche mit einander, vielmehr habe ich in der eben angeführten Schrift mein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, die Folgerichtigkeit im Zusammenhange der Principien beider zu erweisen. Aber dieser Zusammenhang der Principien schliesst an sich eine gewisse, dort ebenfalls betonte, Kluft im sachlichen Verhältniss zwischen reinem Erkennen und reinem Wollen nicht aus und diese ist sogar thatsächlich in einer der Wahrheit nicht entsprechenden Weise auch bei Kant vorhanden, sodass das Bedürfniss vorliegt, sie zu überbrücken. Diese Brücke ist das inhaltliche Apriori; der Weg, zu ihr zu gelangen, ist für den, welcher seine spekulativen Forschungen mit Rücksicht auf die historischen Erscheinungen verfolgt, nach Lage des jeweiligen Standpunktes der Philosophie ein doppelter: Ein Mal führt er zum Ziele durch Umgestaltung der Kantischen Grundsätze der reinen, ein ander Mal durch Umbildung der der praktischen Vernunft. Jener Weg ist der mittelbare, dieser der unmittelbare im Verhältniss zum Ziele, an dem das unerfahrbare Sein zu finden ist. Jeder von ihnen dient demselben, keiner ist gänzlich ohne zeitweises Betreten des anderen zurückzulegen. Wenn daher die ersten beiden der nachfolgenden Abhandlungen, als auf jenem Wege liegend, „den Vorstudien“ und ihrem Ziele fremder sind, so gewährt doch die letztere einen Blick auf den näheren Weg zu diesem, und noch mehr hoffe ich, werden beide auch hier zusammenkommen, wenn ich jetzt noch Einiges über den Begriff der Philosophie und das Wesen einer Vernunft-Anschauung bemerke.

---

*) Vergleiche meine Beiträge zum Verständniss Kant's“ Berlin bei H. R. Mecklenburg 1874, S. 49 fg.

In allen einzelnen Wissenschaften ist es nämlich, das sie vor jeder anderen menschlichen Thätigkeit Auszeichnende, dass der Verstand es ist, der in ihnen die Herrschaft ausübt: Der Verstand, als ein eigenthümliches Vermögen in jener besonderen Bedeutung, nach welchem er die Anschauung beherrscht durch Beziehung ihrer Mannigfaltigkeit auf die Einheit des Bewusstseins. Diese Anschauung ist in den einzelnen Gebieten des Erfahrungswissens ihrem Inhalte nach sinnlich. Der Verstand hingegen ist geistig, ja hier ist er ein solch' rein Geistiges ganz allein. Das angegebene, in desselben allereigenster Beschaffenheit gegründete Bestreben, das Mannigfaltige auf eine Einheit zurückzuführen, hat jedoch seine Schranke. Bezeugt dies doch schon die Thatsache der Vielheit der Wissenschaften. Aber das wenigstens in letzeren einmal bewährte Einheitsstreben lässt dem Menschengeiste keine Ruhe: es treibt ihn, auch jene Vielheit noch auf eine Einheit zu bringen. Allein auf dieselbe Weise, wie er die gedachten relativen Einheiten für die verschiedenen Kreise der Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit gewann, will ihm das nicht glücken. Er sieht sich Unterschieden gegenüber, die er nicht los wird: Unterschiede also, die wohl in der Erfahrung sich zeigen, aber nicht aus ihr **entsprungen**, höchstens in ihr entwickelt sein können. Der Mensch muss ursprüngliche Unterschiede in allem bewusst gewordenen einzelnen Dasein anerkennen, und es wird somit unser Geist ein Gebiet des Ursprünglichen gewahr, das weder irgend einer seelischen noch irgend einer äusseren Entstehung unterliegt: ein nichtsinnliches Gebiet, d. h. ein solches, das weder der Zeit allein unterworfen ist (wie die seelischen Vorgänge, Gedanken, Gefühle, Begierden u. s. w.) noch Raum und Zeit **zugleich** (wie die leiblichen Erscheinungen und selbst wie die Aeusserungen des Seelischen in Laut, Stimme, Sprache, Miene, Geberde, Reflexbewegung u. a.) Soll nun auch jene Vielheit der Wissenschaften noch auf eine Einheit sich zurückführen lassen, so ist dem Vorangehenden zu Folge

wenigstens dies unmöglich, dass sie irgend einem Dasein entstamme: sie kann weder ein Werk des abstrahierenden Verstandes allein sein noch eine Folge seines Zusammenwirkens mit der sinnlichen Anschauung. Sie ist also kein Ergebniss der äusseren Erfahrung, sie ist überhaupt nichts in irgend einer Erfahrung Enthaltenes.

Solche Betrachtungen drängen uns hiernach zur Forderung eines aller Erfahrung vorangehenden ursprünglichen Gebietes und zu der eines Vermögens, welches der Erfassung desselben adäquat d. i. angemessen und gewachsen ist. Jenes Gebiet ist das der Thatsachen des Urbewusstseins, die aller Erfahrung zum Grunde liegen, oder das des Idealen; das letztere Vermögen aber ist die Vernunft. Diese ist — wenigstens so weit sie in dem Einzel-Thatsächlichen sich offenbart und erscheint d. h. als menschliche Vernunft — nur das formale Moment, mit welchem das erstere dem Bewusstsein des Menschen angeeignet wird. Jene Thatsachen sind das materiale — jedoch nicht das materielle, vielmehr nur das inhaltliche, sogar das ideal-inhaltliche, was angeeignet wird. So treibt die in der Summe der Einzelwissenschaften vorhandene Erfahrungsthatsache über sich hinaus von zwei Seiten: von der Form hinsichtlich des Verstandes, und von der des Inhalts in Rücksicht auf das Mannigfaltige, und jene Thatsache treibt d'rum zugleich hin zu zwei entsprechenden Seiten des Ursprünglichen: zur Vernunft, die das Bedürfniss des Verstandes ergänzt, und zum Idealen, welches das ermöglicht, weil in ihm die Unterschiede aufgehoben sind, welche innerhalb der Erfahrung als konstante erscheinen. Durch diese Beschaffenheit des Konstantseins im Verhältniss zu der in ihm erscheinenden Erfahrung werden aber auch letztere Unterschiede eben zu einem formal Ursprünglichen, dadurch zu einem vor der Erfahrung liegenden Vorwurfe und demnach zugleich alle derartigen ursprünglichen Objekte zu einem unbedingt Allgemeinen und Nothwendigen. Man begreift es aber bei diesem Verhältniss

auch erst, weshalb Kant in der transscendentalen Aesthetik von jenen formal ursprünglichen Momenten die des Raumes und der Zeit als Formen des intuitus derivatus im Gegensatze zum göttlichen intuitus originarius, unbeschadet ihrer Apriortät, bezeichnet hat.

Alle diese ursprünglichen Momente unseres Bewusstseins — die formalen wie die idealen — haben aber das miteinander gemein, dass sie für uns Menschen nur insofern ein Wirkliches sind, als sie in unserm Gemüthe sich offenbaren. Nun sollten sie ein unbedingt Allgemeines sein. Die Seite unseres Gemüthes, in welcher es im Gegensatze zur individuellen oder seelischen Seite, als ein solches und als ein ursprüngliches sich bethätigt, als eine herrschende und allgemein bestimmende, ja als eine oft schöpferische Macht, ist der Geist. Selbst die Sprache erkennt das an. Sie nennt die Mutter die Seele der Familie als deren individuellen Mittelpunkt und als den Grund der in der äusseren Erscheinung des Hauswesens sich darstellenden Individualität und eigenthümlichen Besonderung. Aber von dem Geist spricht man als von dem Allgemeinen von ursprünglicher Art, das eine Gesammtheit beherrscht und erfüllt und von keinem Einzelnen ausgeht, sondern in dem jeder Einzelne lebt und webt. Bekannt und weit verbreitet ist das „Leben der Seele", welches Prof. Lazarus geschrieben. Noch etwas Höheres wäre es, ein Leben des Geistes darzustellen, das eine Wirklichkeit zu schildern hätte, wie sie etwa im Ideen-Austausche eines Göthe, Schiller, Körner und W. v. Humboldt mit einander stattgefunden hat und aus deren Briefwechseln ersichtlich ist.

Die ursprünglichen Momente, sofern sie für uns, für das menschliche Bewusstsein erfassbar sind, müssen demnach als geistige Urthatsachen oder als urbewusste Gemüthskräfte gelten. Dies sind die idealen nicht minder als die formalen. Und wenn die Wissenschaft, welche einer nur ungefähren Erklärung zufolge alle anderen in ihren letzten Gründen begreifen soll, der

Geschichte der Wissenschaften gemäss „Philosophie" heisst, so ist diese in Wahrheit viemehr in dem von uns genau bezeichneten Sinne die Wissenschaft von den geistigen Urthatsachen und von deren Erscheinung im menschlichen Bewusstsein. Dieselbe hat in dem Idealen — d. h. in dem materiellen Theile — ihr eigenthümliches, von allen anderen Wissenschaften geschiedenes Gebiet; durch die formalen Geisteskräfte reicht sie aber tief in alle einzelnen Forschungszweige hinein als der Ariadnefaden, der sich durch das mächtige Labyrinth hindurchwindet, als welches wir das stolze Gebäude der Wissenschaften zu betrachten haben.

Herrschte nun, wie erwähnt, in den einzelnen Wissenschaften der Verstand über die Anschauung, weil diese dort nur sinnlich ist, so hat derselbe in der Philosophie einen ebenbürtigen Erkenntnissfaktor an der Vernunft, weil diese Anschauung des Uebersinnlichen ist. — Man hat diesen Unterschied zwischen Philosophie und Empirie geleugnet, weil der Gegensatz von Verstand und Vernunft missverstanden wurde. Man wäre auch im Recht einer wohl sonst behaupteten Meinung gegenüber, die da glaubt, in den einzelnen Erfahrungs-Wissenschaften herrsche der Verstand, in der Weltweissheit die Vernunft. So gefasst ist der Gegensatz falsch. Nach dem hier Entwickelten ist es jedoch klar, dass die Vernunft nicht an Stelle des Verstandes treten und ihn, so zu sagen, absetzen soll. Es soll daher auch nicht nach Art der Hegel'schen Lehre in der Philosophie eine andere Logik gelten als in den übrigen Wissenschaften. Vielmehr soll in jener die Vernunft nur an Stelle der sinnlichen Anschauung treten als ein besonderes, für nicht-sinnliche, für geistige Gegenstände nothwendiges Auffassungsvermögen, durch welches eben demselben Verstande, der das einzelne Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung oder doch dasselbe, nachdem es in deren reinen Formen geordnet ist, verbindet und einheitlich bestimmt, eine andere Welt des Mannigfaltigen, ein geistiger Gehalt, dargeboten wird: eine Welt, auf die angewendet der Verstand und seine Grundbegriffe sich

nur desto freier entfalten, eine Welt zugleich, deren Wirklichkeit allein das im Begreifen der endlichen Welt noch nicht gestillte Einheitsbedürfniss des Verstandes erklärt.

Man darf aber solche Anschauung nicht mit der intellektuellen verwechseln, wie sie Kant versteht; auch ich hätte besser gethan, in meinen Beiträgen diesen Ausdruck zu vermeiden. Solche „intellectuelle" Anschauung in Kantischer Bedeutung ist ein göttlicher Verstand, der der Anschauung entrathen kann und hiesse also freilich besser ein intuitiver Verstand. Dieser ist für uns unmöglich. Wir bedürfen stets einer vermittelten Erkenntniss und d'rum der Anschauung; aber dieselbe braucht nicht blos sinnlich zu sein, und die nicht-sinnliche würde ganz gut als intellektuelle bezeichnet werden können, wenn Kant nicht in gedachter anderer Bedeutung den Ausdruck gebraucht hätte. Ich nenne sie daher lieber „Vernunft-Anschauung." Dieselbe liefert von Raum und Zeit unabhängige Vorstellungen als eine Anschauung des Unbedingten vom Endlichen aus und ist also nicht derartig intellektuell, dass sie eine in den Verstand aufgegangene Anschauung sein würde. Wirklichkeit hat sie zumal im Ethischen, im Bewusstsein des als unbedingt angeschauten sittlichen Gebotes des reinen Willens, dem in oberster Instanz und als Grundlage des Sittlichen als für gut nur das gilt, was unbekümmert um bestimmte Raum- und Zeitverhältnisse, sogar ausserhalb einer in diesen Formen geordneten Welt schlechterdings als nothwendig für das Thun erscheint.

(Auf das Ziel einer solchen, auf Grund einer von der „intellektuellen" verschiedenen Vernunftanschauung sich auferbauenden Weltansicht ist auch die Forschung von Prof. Fr. Harms zu Berlin in seinen durch spekulative Kraft bewährten mannigfachen Arbeiten gerichtet: z. B. in seinen „Abhandlungen zur systematischen Philosophie," in seinen „Prolegomena zur Philosophie, Braunschweig 1852" und auch in den kürzlich erschienen kleineren Aufsätzen „Ueber den Begriff der Psychologie" und „die Reform

der Logik." Ich erwähne dies hier ausdrücklich, weil ich im „Salomon Maimon" trotz der von mir gemachten Einschränkung Professor Harms doch noch in zu nahe Verbindung mit der Richtung eines Joh. Ed. Erdmann und eines Kuno Fischer gebracht habe, jedenfalls in eine nähere, als er es selbst in einer persönlichen Unterredung mit mir gebilligt hat. Ich muss seine Behauptung nach wiederholtem Einblick in seine Schriften anerkennen und ich thue das um so lieber, als ich aus denselben vielfach reiche Anregung und Kraft zu spekulativer Gestaltung gewonnen habe. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass ich Harms so wenig wie andere zeitgenössische Gelehrte, deren Arbeiten ich vielfach wegen allgemeiner Anregungen verpflichtet bin, überall genannt habe, wo es hätte geschehen können. Wem man sich wegen des Zieles seines Strebens nahe fühlt, den hat man oft doch nicht Gelegenheit in einzelnen monographischen Abhandlungen zu erwähnen, und vor allem darf man doch wohl den Hand in Hand gehenden Forschungen gegenüber mit Citaten sparsam sein, so lange es nicht darauf ankommt, bei sehr heikelen Punkten auch im Einzelnsten die Uebereinstimmung zu erzielen).

Auch fordert solche Anschauung noch kein vollständiges Losreissen von der Erfahrung. Ist doch das Verhältniss, das diese zu Gegenständen einnehmen kann, als ein Dreifaches denkbar. Gemeinsam ist allen drei Fällen, dass das Mittel, durch welches wir die Vorstellung von Gegenständen erhalten, in der Zeit liegen muss, als welche die Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dies Mittel nenne ich eben Anschauung. Jede Erfahrung von Gegenständen ist also anfänglich gegründet auf Anschauung. Sind nun die Gegenstände

1) gegeben, so können sie

a) im Raume und in der Zeit gegeben sein: Dann ist die Anschauung äusserlich sinnlich und materiell.

oder b) blos in der Zeit gegeben sein: Dann ist sie ideell: z. B. die der Sprache, die meiner selbst, die meines in

einem bestimmten Zeitpunkte denkenden, empfindenden, wahrnehmenden, begehrenden, fühlenden Ich's.

2) brauchen die Gegenstände gar nicht gegeben zu sein, sondern nur aufgegeben. Was für ein Unterschied folgt nun aus diesem Gegensatze für die auf diese und für die auf jene gehenden Anschauungen? Erstere würden Anschauungen von Gegenständen sein, die weder in Zeit und Raum noch in der Zeit **allein** liegen (von solchen also, die ausserhalb der Erfahrung sich befinden) — letztere von in Raum und Zeit zugleich oder von lediglich in dieser, in jedem der letzteren beiden Fälle aber von innerhalb der Erfahrung gelegenen Gegenständen. Somit behaupte ich mit der Anschauung von Aufgaben die Möglichkeit einer in der Erfahrung vorhandenen Anschauung von ausserhalb der Erfahrung befindlichen Objekten. Nur die Anschauung, nicht ihr Inhalt liegt alsdann in der Erfahrung. Jene ist ja eine Erscheinung des erkennenden Subjekts, und dies erkennt nur, zumal nur unmittelbar, sofern es ein Glied der Erfahrung ist und in der Zeit sein Dasein hat. Sogar das erkennende Subjekt selbst ist, falls es in Ausübung dieser seiner Thätigkeit Gegenstand der Erkenntniss wird, sinnliches Objekt. Ist es doch in der Zeit gegeben, und da die Zeit nichts ist als die formal-apriorische Bedingung für Bethätigung des inneren Sinnes, so ist es ein Objekt des letzteren, d. h. ein sinnliches, endliches.

Trotzdem hat die Vorstellung einer Anschauung von ausserhalb der Erfahrung liegenden Gegenständen gar keine besondere Schwierigkeit. Diese könnte doch nur im Verhältniss derselben zu dem in der Erfahrung liegenden anschauenden Subjekt enthalten sein. Da aber letzteres selbst innerhalb der Erfahrung nur einen winzigen, unendlich kleinen Theil von dieser einnimmt, so ist — freilich nur in Bezug auf das Verhältniss zum anschauenden Subjekt — die Anschauung ausserhalb der Erfahrung liegender Gegenstände von der Anschauung der ausserhalb des individuellen Subjekts, als eines solchen, liegenden Gegen-

stände nur graduell verschieden. Ja die letztere Anschauung dürfte vor der ersteren einen Vorzug haben, den ich durch folgendes Gleichniss andeuten möchte: Das Auge im Mittelpunkte eines halb dunklen Zimmers in der Dämmerstunde sieht die im helleren Raume vor den Fenstern ausserhalb seiner Behausung befindlichen Gegenstände sogar deutlicher als die ihm örtlich näheren im Zimmer selber.

Es steht somit fest: Alles Erkennen besteht zwar im Anschauen und Begreifen. Jenes liefert die Objekte, dieses erhebt sie in's Bereich nothwendigen Einheits-Bewusstseins mittels der Arbeit des Verstandes, vollzogen an dem Mannigfaltigen der Sinne oder der Vernunft. Das eigenthümlich wissenschaftliche Erkenntnissmittel für ein bewusstes Verarbeiten der Objekte und ihrer Zusammenhänge zu einem nothwendigen Besitze bleibt stets der Verstand. Aber die Gegenstände und darum auch die ihnen angemessenen Organe zur unmittelbaren Auffassung und vorläufigen Aneignung seitens des Bewusstseins sind andere in der Philosophie und andere in den empirischen Wissenschaften. Jene muss mächtigere Hebel in Bewegung setzen, und es ist noch von keinem erwiesen, dass sie es nicht könne und alle Anschauung sinnlich sei. Das ist nur ein ausgebreitetes, leider auch von Kant mit befördertes Vorurtheil. Und nicht minder vorurtheilsvoll ist die Ansicht, dass, wenn es selbst eine Vernunftanschauung gäbe, der Verstand der Bewältigung ihres Inhalts nicht gewachsen sein würde. Ist doch — worin die neuere Physiologie mit Kant übereinstimmt — schon die sinnliche Anschauung im Verhältniss zu den Gegenständen ein zum Theil in sich selbstständiges Moment, und der Verstand auch schon hier — wo er unbewusst und für das individuelle Subjekt unbewusst mitwirkt*) — in der

---

*) cf. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus" Lpz. und Iserlohn b. Baedeker. 2. Aufl. v. 1874 im II. Buch 2. Hälfte Abschn. 3. S. 420 fgg. bes. S. 426.

Lage, nach ihm selbst innewohnenden, von den einzelnen Gegenständen der Anschauung als solchen, unabhängigen und keinem sinnlichen Stoffe entsprechenden Gesetzen den letzteren bestimmen und dem Bewusstsein einverleiben zu müssen. Der Verstand ist also den Gegenständen der sinnlichen Anschauung gegenüber freilich das Herrschende. Wo ihm nun aber die Vernunft gar einen verwandten, nicht-sinnlichen Stoff darbietet, wie sollte er ihn nicht noch besser sich anzueignen vermögen, ob er gleich seine Herrschaft dem Ebenbürtigen gegenüber verliert oder mit ihm theilt?! Einen Grund, diesen Vorzug zu leugnen, sehe ich nicht ein; es dennoch zu thun, heisst den menschlichen Geist in Fesseln schlagen und sich unfähig erklären zum wissenschaftlichen d. i. nothwendigen Begreifen aller der Gebiete, die solcher Fesseln spotten; es heisst verzichten auf ein wissenschaftliches Verständniss der reichen Schätze des künstlerischen, dichterischen, des ethisch-politischen und religiösen Lebens.

Wohl hat Fr. A. Lange Recht, wenn er a. a. O. im ersten (1874 in 2. Aufl. erschienenen) Abschnitt des 2. Buchs S. 63 behauptet: „Kein Gedanke ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft zu versöhnen, als der, dass unsere ganze „Wirklichkeit," unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhangs nur „Erscheinung" ist." Jedoch er irrt, wenn er fortfährt: „aber es bleibt dabei für die Wissenschaft, dass das „Ding an sich" ein blosser Grenzbegriff ist." Das ist es nicht, sonst würde die Erscheinung zum Scheine werden, wie ich anderwärts gezeigt habe,*) und ebenso wenig gilt also Lange's Folgerung: „Jeder Versuch, die negative Bedeutung desselben in eine positive „zu verwandeln führt in das Gebiet der Dichtung." Die hier folgenden Abhandlungen sind in einzelnen Abschnitten ein solcher Versuch und dürften doch schwerlich für Dichtung gelten. Es

---

*) Vgl. meine so eben im selbigen Verlage ausgegebene Schrift: „Salomon Maimon," besonders Zusatz IV. „Urbewusstes oder Unbewusstes?"

stände schlimm um die Philosophie, ja um die Wissenschaft überhaupt, wenn sie anf solchen Versuch verzichten müsste. Schwierig mag er sein; aber jeder Jünger der Wissenschaft weiss, dass dieses keine Dirne ist, mit der man sich vergnügt, sondern eine Göttin, der man opfert, und er beherzige also, was Schiller sagt:

„Wer um die Göttin freit,
Suche in ihr nicht das Weib!"

Dass übrigens Philosophie und Dichtung ernstliche Berührungspunkte haben, soll duchaus nicht geleugnet werden. Besonders lehrt dies die deutsche Philosophie; denn die „Philosophie der Geschichte," welche von dieser geschaffen ist, muss für ein Werk deutscher Dichtung gelten. Lessing und Herder haben sie gegründet. Und H. Ritter behauptet durchaus wahr: „Man würde die deutsche Literatur nicht begreifen können, wenn man die neben und in ihr einhergehenden philosophischen Gedanken nicht berücksichtigte." Dies kommt aber daher, weil wenigstens zum Theil zutrifft, was J. Grimm in der „Rede auf Schiller" äussert: „Poesie und philosophie haben ein grosses merkmal zusammen gemein, das dass sie werkzeug und ausrüstung bei sich selber tragen, nicht erst auf äussere quellen und vorgänger zurückzuschauen brauchen."

Heringsdorf a. d. Ostsee, im Spätsommer 1876.

J. H. Witte.

BERICHTIGUNGEN.

Vor Lesung der Schrift wird um folgende Aenderungen ersucht:

Seite 14	Zeile	7	von	oben	lies:	„Darwinismus“ statt „Darvinismus“.
„ 24	füge Zeile	1	von	oben		hinter „Affektion“ das Zeichen *) zu.
„ 28	lies Zeile	7	von	unten:		„Teleologie“ statt „Theologie“.
„ 32	„ „	5	„	„		„vom Besonderen“ statt „vom Allgemeinen.“
„ 37	„ „	11	„	„		„verschiedene“ statt „vorschiedene“.
„ 38	„ „	9	„	„		„demnach“ statt „dennoch“.
„ 40	„ „	13	„	oben:		„richtig“ statt „.wirklich“.
„ 48	„ „	2	„	„		„Ureinheit“ statt „Unreinheit“.
„ 55	„ „	11 u. 16		„		„Synthesis“ statt „Synthetis“.
„ 56	„ „	9	„	„		„die Folgerung“ statt „der Folgerung“.
„ 60	„ „	1	„	unten:		„an diese“ statt „an dieser“.
„ 75	ist „	14	„	oben		die eckige Klammer zu streichen.
„ 75	ist „	15	„	„		nach dem Worte „zeigt“ die runde Klammer zu schliessen.
„ 80	lies „	6	„	unten:		„derselbe“ statt „dieselbe“.
„ 93	„ „	19	„	„		„Absicht“ statt „Ansicht“.
„ 96	„ „	15	„	oben:		„Redeweise“ statt „Redenweise“.
„ 106	„	8	„	„		am Ende füge „Erscheinung“ hinter „individuellen“ hinzu.

Der Anfang der kritischen Philosophie und die Selbstbesinnung über das Apriori.

(Das Apriori in und vor allem menschlichen Bewusstsein.)

I. Das Wesen des streng Allgemeinen und Nothwendigen und die Art der Auffindung des Apriori.

A. Das Apriori und sein Verhältniss zur Erfahrung überhaupt.

Was unter einem seinem Ursprunge nach von der Erfahrung unabhängigen Allgemeinen zu verstehen sei, ist in der Philosophie seit Kant eine gar wichtige Frage geworden. Es ist nöthig, darauf eine zwar bündige, aber in ihrer Begründung ausführliche Antwort zu ertheilen, bevor der besondere Inhalt irgend eines einzigen philosophischen Problems erörtert werden kann. Die Orientierung über das Wesen des streng Nothwendigen und Allgemeinen ist, wie wir sehen werden, der Anfang der eigentlichen Philosophie. In Kürze habe ich diese Begriffe zwar schon an andren Stellen erläutert;*) es sind indess seitdem einige Arbeiten erschienen, welche theils zu Gunsten eines a priori Allgemeinen theils gegen dasselbe Gesichtspunkte hervorheben, deren Berücksichtigung zu einer noch bestimmteren Auffassung desselben führen wird. Man hat nämlich als eines der wichtigsten Momente, welches über die Natur des Apriori aufklären könnte, neuerdings, wie freilich auch schon früher, wiederum das Verhältniss des Apriori zur Erfahrung betont; in Sonderheit hat man nochmals die Frage aufgeworfen, ob was a priori sei, a posteriori erkannt werden könne: z. B. Jul. Jacobson jun. in der Rede „über die

---

*) In meinen „Beiträgen zum Verständniss Kant's." Berlin bei H. R. Mecklenburg 1874 S. 36—40 und im 1. Hefte der „Vorstudien" an verschiedenen Stellen.

Auffindung des Apriori“ Berl. 1876 bei W. Müller, an die ich mich instar omnium, weil hier der in Rede stehende Punkt am ausführlichsten erörtert wird, halten will.

Die aus ihr eben erwähnte Fragestellung ist jedoch nicht richtig. Es giebt ein Apriori, das mit der Erfahrung und also mit dem Gebiete a posteriori gar nichts zu schaffen hat. Dies kann also auch auf keine Weise a posteriori erkannt werden. Ein anderes Apriori offenbart sich in der Erfahrung als eine diese beherrschende Form. Dies muss somit auch innerhalb dieser erkennbar sein. Man kann demnach auf jene Frage sowohl „ja“ als auch „nein“ antworten. — Ein zweites Bedenken ergiebt sich aus der Unbestimmtheit der ganzen Frage, die ihr wegen der Unbestimmtheit dessen, was „erkennen“ heisst, anhaftet. Versteht man dies in allgemeiner Bedeutung, so ist es soviel wie ein Bewusstwerden von Gegenständen überhaupt, gleichgültig darum, ob diese ein Seiendes sind und ob die Einheiten, in denen sie vom Bewusstsein erfasst werden, einen nothwendigen Zusammenhang, in dem sie irgendwie stehen, ausdrücken. Erkenntniss ist alsdann nur Beziehung des Bewusstseins auf etwas, das nicht mit dem Beziehenden zusammenfällt, aber das doch als etwas von ihm Verschiedenes aufgefasst wird, und zugleich Einverleibung dieses Verschiedenen in das beziehende Bewusstsein: kurz Aufnahme eines Objekts in ein Subjekt. Ein Denken, das nur Denken ist, nicht ein Denken von etwas, ist eine blosse Abstraktion; ein solches hält die kritische Philosophie im Gegensatze zu Descartes für kein reales, darum für kein Erkennen. Es wäre sowohl als Akt wie in seinem Ergebniss blosse Abstraktion, also ohne jede Wirklichkeit. Dies kommt hier also gar nicht in Betracht.

In jenem allgemeinen richtigen Sinne des Erkennens aber muss jene Frage bejaht werden. Kommt es mir nicht darauf an, eine nothwendige und wahre Einsicht zu gewinnen, so kann ich sogar Hirngespinnste erkennen, die gar nicht existieren und auf die ich doch wie auf Objekte mein Bewusstsein a posteriori richte; warum also sollte ich es nicht auf dás richten können, was vor aller Erfahrung liegt? In diesem weiteren Verstande umfasst ja das dem Fühlen und Wollen entgegengesetzte Erkennen viele ihm eigenthümliche Stufen derjenigen Seite des Bewusstseins, welcher zufolge es als eine besondere Grundrichtnng des Gemüthes

jenen gegenüber erscheint. Jede Stufe derselben ist bei ihrer Bethätigung ein Akt des Gemüthes, etwas Reales, ohne dass darum das Produkt desselben real zu sein braucht. Jede Bethätigung einer höheren Stufe setzt aber die der niedrigeren und damit einen Erfahrungsakt voraus, also auch die Vernunft, betrachte man sie als höchste Stufe des einenden oder als höhere Art des aufnehmenden Bewusstseins. Richtet sie sich doch von der Erfahrung aus auf etwas, das über diese hinausliegt, sodass durch ihre Bethätigung ich also a posteriori etwas, was a priori ist, erfasse.

B. Das Apriori und sein Verhältniss zum kritischen Erkennen der Erfahrung.

1. Der Anfangspunkt der kritischen Philosophie kein voraussetzungsloser.

Wo aber die Frage, ob was a priori ist, a posteriori erkennbar sei, im Interesse der kritischen Philosophie behandelt wird, da wird das Erkennen als ein Mittel zur Erlangung der Gewissheit im Sinne einer streng nothwendigen und allgemeinen Einsicht angesehen. — Das ganze Verfahren der kritischen Philosophie ist also kein voraussetzungsloses. Es setzt die Thatsache der Wissenschaften und die Behauptung der von ihnen für ihre Ergebnisse in Anspruch genommenen Gewissheit voraus und fragt nur, ob dieser Anspruch begründet sei. Die kritische Betrachtung wird auf die Erkenntniss selbst verwiesen; sie bedient sich demgemäss dieser nicht mehr blos als eines Organs des Wissens sondern untersucht sie als ein Objekt desselben auf das Moment der Gewissheit hin und zwar wird hier das Erkennen in seiner höchsten, in der Erfahrung und an den Objekten derselben geübten Anwendung und Leistungsfähigkeit betrachtet und als etwas, was nicht blos dem Fühlen und Wollen sondern vor allem auch dem Meinen und Glauben als ein Wissen gegenüber tritt. Das Erkennen in seiner ausgebildetsten Form und in der vollen Entfaltung seiner Kraft, wie es dieselbe an der reichen Fülle des Erfahrungsinhalts bereits bewährt hat, wird in der kritischen Philosophie Gegenstand seiner selbst, um erst darnach endgültig den Sicherheitsgrad und Werth zu bemessen, den das in ihm vereinigte Erfahrungs-Wissen hat. Für den kritischen Philosophen

heisst also Erkennen: einen Inhalt mit Gewissheit in sein Bewusstsein aufnehmen, und in dieser seiner Natur prüft es derselbe. Ohne dass er diese begriffen, kann er weder das ihm dargebotene Ganze der Erfahrungserkenntnisse in seinem Zusammenhange wie in seinen entwaigen Lücken verstehen noch über diese hinaus irgend welchen weiteren Schritt mit Sicherheit wagen.

2. Ihre Voraussetzung ist die Thatsache einer Vielheit von bis zu einem bestimmten Grade abgeschlossenen Wissenschaften.

Die Philosophie hat somit der Sache nach die Thatsache einer Vielheit vollendeter oder doch in gewissen Grenzen abgeschlossener Erfahrungswissenschaften zur Voraussetzung. Das ist sachlich ihr Verhältniss zu denselben; das ist es aber nicht blos sachlich, sondern auch historisch. Die Philosophie hat den langen Weg von Thales bis Kant zurücklegen müssen, sie hat über zweitausend Jahre gebraucht, bis sie den Punkt fand, nach dessen Feststellung sie selbst erst auf eigenen und sicheren Füssen zu stehen vermochte. Zwar war sie schon vor Kant darauf gekommen, die Erkenntniss selbst zu prüfen, aber nicht in der steten Rücksicht auf das in ihr gerade enthaltene Moment der Gewissheit und nicht so, dass diese Gewissheit zugleich in ihrer Beziehung zum Inhalt des Wissens und als Bürge für die Wahrheit des letzteren untersucht wurde. Nur die Art ihrer Entwicklung oder die formale Richtigkeit der letzteren wurde erörtert, weil man sie nur als Objekt neben anderen oder als Organ für anderes nicht als das Objekt **vor** allen anderen auffasste, bevor man das Bedürfniss empfand, der erlangten Fülle des Einzelwissens gegenüber den Anker der Gewissheit desselben zu suchen.

C. Das Nothwendige und das Allgemeine als Kriterien der Gewissheit.

1. Sinn dieser Kriterien im Allgemeinen.

Indem man behufs Prüfung der von den einzelnen Wissenschaften behaupteten Gewissheit ihrer Erkenntnisse auf die Untersuchung der Gewissheit des Erkennens überhaupt losgieng, war

es natürlich, dass man sich fragte, welcher Kriterien der Wahrheit man denn in jenen sich bedient hatte. Es waren die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Für gewiss galt, was sich nicht nur zufällig zusammenfand, sondern unbedingt zusammengehörte oder was nicht nur für einen einzelnen Fall zutraf, sondern in allen sich ebenso verhalten musste. Nothwendig geschieht oder ist daher, was immer geschieht oder ist; allgemein geschieht oder ist, was überall geschieht oder ist. So geht die Nothwendigkeit auf die Zeit, die Allgemeinheit auf den Raum.

2. Die Mittel der Erfahrungswissenschaften, sich dieser Kriterien zu bedienen: Komparation, Reflexion und Abstraktion.

a. Ihr wesentlicher Charakter.

Welche Mittel haben wir nun in den einzelnen Wissenschaften, etwas als nicht blos zu einem Moment, sondern zu verschiedenen Zeitpunkten und etwas als nicht nur an einer Stelle sondern an verschiedenen Orten stattfindend zu erkennen? Keine anderen als die der Komparation, Reflexion und Abstraktion d. h. nur die Mittel der von dem obersten formal-logischen Gesetze der Identität geleiteten Begriffsbildung. Durch diese bekomme ich, sei es dass Beobachtung allein mir dieselben Gegenstände oftmals in einer zur Vornahme jener Akte geeigneten Lage darbietet, sei es dass ich künstlich durch den Versuch sie in solche Beziehung setze, — kurz durch diese Begriffsbildung bekomme ich, was an einer Gruppe von Erscheinungen übereinstimmt und verschieden ist, beides wie es, trotzdem dass es wiederholt und in anderen Lagen betrachtet worden, sich in dieser Uebereinstimmung mit und Verschiedenheit von anderem sich erhält.

b. Unterschied der willkürlichen und der für die Realität bedeutungsvollen Abstraktion.

α. Die willkürliche.

Diese Abstraktion kann eine willkürliche sein, d. h. sie braucht sich nicht auf die von der Natur dargebotenen Objekte zu richten, sie kann sich auf Gegenstände der reinen, sowie auf solche der kombinierenden Phantasie hinwenden, und je nach-

dem sie dies thut oder jenes, werden durch sie Ergebnisse bewirkt, denen gar nichts Reales oder nur etwas dergleichen entspricht. In beiden Fällen ist wohl das Abstrahieren selbst ein Reales, aber nicht sein Produkt das Abbild eines solchen.

β. Die bedeutungsvolle.

Wo jedoch die Abstraktion von Naturobjekten ausgeht, da ist auch ihr Produkt ein Abbild des Realen. Da ist sie bedeutungsvoll und sie würde sogar den Werth eines absolut Gewissen erlangen, falls sie sich bis zu unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit steigern liesse.

3. Die Unangemessenheit der Mittel zur Durchführung des Maassstabs strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Fachwissenschaften.

a. Ursprüngliche Schranken der Abstraktion.

Das aber geht eben nicht an. Unsere höchsten und allgemeinsten Abstraktionen können nicht absehen von gewissen ursprünglichen Unterschieden. Es stellen sich mehrere Unterschiede von solcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit dar, dass sie der Abstraktion als unüberwindliche Schranken entgegentreten. Wollte ich von Raum und Zeit z. B. noch abstrahieren, so würde ich nicht blos ein Produkt erzeugen, welches nur unter der Voraussetzung, dass die Abstraktion von einem Wirklichen ausgegangen ist, ein Abbild der allgemeinen und nothwendigen Bedingungen des letzteren bedeutet, sondern das Erkennen selbst und das Denken würde ich durch solche Abstraktion aufheben. An diese Bedingung des Raumes und der Zeit ist die Möglichkeit des Abstrahierens selber, falls es nicht bedeutungslos werden soll, unerlässlich gebunden.

Führe ich also, geleitet von den Kriterien der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, meine Abstraktionen von dem Mannigfaltigen der Erfahrung auch sehr weit durch, so komme ich wiederholt an Punkte, bei denen ich mir sagen muss, dass ich zwar in allen den mir bekannten Fällen und Wiederholungen es so gefunden habe, dass aber damit noch nicht alle möglichen Fälle und Wie-

derholungen erschöpft sind. Ich kann, durch Raum und Zeit eingeschränkt, die Abstraktion nicht weiter führen und doch — das eben ist das Bedeutsame — behaupte ich mein Ergebniss so sicher, als ob ich das könnte, als ob alle Möglichkeiten mir selbst vorgelegen hätten.

b. Entdeckung des Gegensatzes komparativer und strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit.

So entdecke ich durch Uebung an der Erfahrung meine Kriterien des Nothwendigen und Allgemeinen als in dieser nur komparativ bewährte Leiter der Gewissheit und werde mir durch diesen Mangel der Gewissheit zugleich des Gegensatzes derselben, d. i. einer wahren in der Erfahrung nicht enthaltenen Nothwendigkeit und Allgemeinheit bewusst.

D. Ueber die Frage: ob, was a priori sei, a posteriori erkannt werden könne?

1. Nothwendigkeit des Apriori und des Aposteriori zur Gewissheit der theoretischen Erkenntniss.

Was ist nun diesem Sachverhalte gegenüber auf die Frage zu antworten: ob, was a priori sei, a posteriori erkannt werden könne? Offenbar weder „ja" noch „nein," selbst wenn „erkennen," wie es hier geschehen muss, in der Bedeutung eines nothwendigen Bewusstseins genommen wird. Habe ich doch auf jenem Wege, wo ich mein Erkennen selbst auf seine Gewissheit prüfte, nur überhaupt die Vorstellung eines vor der einzelnen Erfahrung liegenden Grundes derselben gewonnen und zwar nur für den Fall, dass es durchaus dergleichen Sicherheit des Wissens geben muss, noch nicht eine nothwendige Vorstellung solcher Gewissheit. Diese ist auch für mich, der ich von der einzelnen Erfahrung ausgieng und ausgehen muss (s. ob. S. 4), niemals unmittelbar zu erweisen, sondern stets nur so, dass ich zeige, lediglich bei Annahme solcher ursprünglichen Gewissheit bleibe auch die der einzelnen Fachwissenschaften verbürgt und dass ich die Momente, welche solche Bürgschaft leisten, darlege.

Das, was a priori ist, kann demnach weder blos a priori noch blos a posteriori mit Nothwendigkeit erkannt werden, sondern es wird auf beide Weisen als solches erkannt. Schlummernd im Menschengeiste schon da, wo dieser sich nur noch ganz individuell in einzelnen selischen Vorgängen, die auch auf Einzelnes gerichtet sind, kundthut, macht es durch seine eigene Macht sich immer mehr geltend, je höher die Erkenntniss vom Einzelnen zum Allgemeinen und Nothwendigen aufstrebt, völlig jedoch entfaltet es sich erst alsdann, wenn der so aufstrebende Geist an dem Scheitern seines Bemühens der Erfahrung gegenüber, sich seiner selbst und der Möglichkeit, dass jener Quell unbedingter Gewissheit in ihm liege, inne wird. Aber dieses Innewerden einer Möglichkeit ist noch nicht die Erkenntniss eines Wirklichen. Vielmehr ist es blos das höchste Moment eines solchen. Denn diese unbedingte Gewissheit sollte eine Gewissheit von einem Inhalte sein, von einem Inhalte, der sich im Mannigfaltigen der einzelnen Wissenschaften darstellte. Unser Geist, der sich in angegebener Weise über die Erfahrung erhob, wäre doch nicht ohne Anlass derselben dazu gekommen. Die Isolierung von der Erfahrung fand also behufs Prüfung der Gewissheit eben dieser Statt, sie war eine vorläufige. Das Erheben über die Erfahrung darf kein Losreissen von ihr werden. Das Erkennen, das sich so selbst prüft und auf das Ursprüngliche hin analysiert, muss, wo es dies als ein vor dem Individuellen Liegendes erfasst, doch wieder zu diesem, von dem es ausgegangen ist und ausgehen musste (s. ob. S. 4), zurückkehren; es muss, soll es auch hinsichtlich des Ursprünglichen ein volles und ganzes Erkennen bleiben, dasselbe in seinen Beziehungen zum Individuellen nachweisen und die Selbstprüfung und ihre Ergebnisse, bevor es dies gethan hat, eben nur als Momente des Erkennens, als Produkte einer vorläufigen Isolierung solcher Momente vom vollen Erkennen, gelten lassen. Das heisst: Das Apriori wird erst wahrhaft erkannt, wenn es auch a posteriori sich bewährt hat. Dies Moment Aposteriori im Bewusstsein und für dasselbe beruht aber ebenfalls, als Erscheinung von etwas, auf einem Apriori, was ausserhalb alles individuellen und alles nothwendigen Bewusstseins liegt. In dieser Forderung ist das eigentlich exakte Moment der kritischen Philosophie enthalten.

2. Berichtigung in der Fragestellung.

Eine Frage, auf welche weder „ja" noch „nein" zu antworten ist, gestattet keine bündige Auskunft und ist falsch gestellt. Nicht „ob, was a priori sei, a posteriori erkannt werden könne" ist mit Jacobson und anderen, wie z. B. Kuno Fischer, zu fragen, sondern „ob es a posteriori entdeckt werden könne?" Auf diese Frage ist aber schlechthin mit „ja" zu antworten. Kant hat es so entdeckt und jeder andere kann es nur so in sich wieder entdecken. Wer sich nicht den Erfahrungserkenntnissen und ihrer Gewissheit gegenüber die Frage vorgelegt hat, ob sie die behauptete Sicherheit haben; wer nicht bis zu dem Punkte der Selbstbesinnung gelangt ist, von dem aus er die Mittel jener Erfahrungsgewissheit darauf prüft, ob sie unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit ergeben, der hat den kritischen Gesichtspunkt nicht erfasst. Ist ihm das aber gelungen, so begreift er auch, dass es zugleich die Erfahrung selbst ist, die über sich hinausführt und dass zwar nicht nur durch sie, aber nicht ohne sie dasjenige entdeckt wird, was nicht aus ihr stammt. Keiner hat so klar, wie Bona Meyer, dies dargethan.

3. Die Entdeckung des Apriori durch Selbstbesinnung.

Was Jacobsohn dagegen vorbringt, ist nach unseren Ausführungen nun leicht zu widerlegen.

a. Jacobson's Bestreitung dieser Entdeckung und seine Ansicht von der Auffindung des Apriori.

α. *Angabe dieser Ansicht.*

Das πρῶτον ψεῦδος bei Jacobson scheint mir deutlich erkennbar am Ende einer Stelle auf S. 19, wo er Folgendes ausführt: . . . . . „Alles, was wir Positives über den Ursprung der nothwendigen und allgemeingültigen Vorstellungen, über ihre Entstehung in uns aussagen, muss sich nothwendig jeder wissenschaftlichen Beurtheilung entziehen. Allein jene negative Bestimmung, welche wir an den Begriff des Apriorischen knüpften, dass es nicht selbst Empfindung sei und auch nicht aus der Empfindung stamme, darf

als aus streng kritischem Gesichtspunkt mit voller Gewissheit auszumachen betrachtet werden, und in diesem Sinne hat Bona Meyer Recht zu behaupten, dass kein scharfer Denker Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit als Kriterien eines apriori'schen Besitzes bestritten. Unsere nur negative Bestimmung ruht nämlich auf der einfachen [sic.!?!] Ueberlegung: weil in dem Begriff einer Empfindung als solchen, als der Modification meines Subjekts durch irgend ein Aussen Nichts von Allgemeingültigkeit liegt, ja auch aus ihr nicht folgen kann, da dieselbe nur den zeitlichen Zustand einer einzelnen Receptivität angiebt, weil ferner die Empfindung die einzig denkbare Art der Einwirkung eines Aussen auf mein Ich ist, so können die nothwendigen und allgemeingültigen Vorstellungen nicht von aussen gegeben sein."

β. Widerlegung derselben.

Wäre es wahr, dass diese Ueberlegung uns auf das Apriori führte, so dürfte sie erstlich doch wohl keinem anderen ausser Herrn Jacobson als „einfach" erscheinen. Ferner enthält selbst diese Ueberlegung eine lange Reihe von Akten, die sich nicht mit gleicher Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit vollziehen. Diese werden strenger, und ebenso die auf ihr beruhenden Schlüsse, je mehr die Abstraktion vom Einzelnen sich steigert, je kleiner der Kreis wird, auf den sie sich bezieht und von dem sie absieht. Wenn also an späterer Stelle S. 21 Jacobson bemerkt, „dass die Erkenntniss, dass Vorstellungen als nothwendige in mir sind, sich mit derselben Nothwendigkeit geltend macht, wie diese Vorstellungen selbst", nämlich wie die des Nothwendigen in jener seiner einfachen Ueberlegung auf S. 19, so ist dagegen einzuwenden, dass diese Nothwendigkeit von verschiedenem Charakter war und von ihr nicht als von „derselben" geredet werden dürfe; dass sodann dieser verschiedene Charakter einer Reihe von Abstraktionsstufen entsprach, die an unterschiedliche Gruppen der Erfahrungen anknüpften: dass also jene Nothwendigkeit der Vorstellungen des Nothwendigen selbst in jener „einfachen" Ueberlegung durchaus nicht von der empirischen Natur frei zu sprechen ist, sondern erst im Ringen mit der Erfahrung sich immer mehr von dieser befreite. Soll diese Nothwendigkeit der Vorstellung

des Nothwendigen das Muster für die Nothwendigkeit des Apriori sein, wie Jacobson S. 21 es behauptet, so beweist sie wahrhaftig nicht, dass dies von Erfahrung unabhängig ist, wie jener dort meint, sondern das gerade Gegentheil. — Endlich aber — und zwar ist dies das Wichtigste — ist jener Vorgang der „einfachen" Ueberlegung, so zusammengesetzt sich auch diese erweisen würde, durchaus nicht der, bei welchem das Apriori gefunden wird. Die kritische Betrachtung entsteht nicht bei Analyse einer einzelnen Empfindung als solcher, als einer Modifikation meines Subjekts, sondern erst bei Analyse der Gewissheit einer von solchen Empfindungen anfänglich angeregten Reihe von Erkenntnissen, sobald das Bewusstsein, das Träger dieser Reihe ist, sich in der Fortsetzung derselben und in der Erreichung des Zieles der Gewissheit beschränkt fühlt, und so auf das Kriterium unbedingter, nicht blos komparativer Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erfahrungserkenntniss, sich an der Hand dieser Kriterien über die Gewissheit der Erfahrungserkenntniss überhaupt und auf sich selbst besinnt und nicht mehr sich auf die Beobachtung einzelner Erfahrungserkenntnisse in ihrem Charakter komparativer Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich beschränkt.

b. Der hypothetische Charakter der Entdeckung des Apriori.

α. Unmöglichkeit, auf den Standpunkt der Selbstbesinnung jemand mit Nothwendigkeit zu versetzen.

Indess auch jene Selbstbesinnung, die an der Hand strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit auf die Erfahrungs-Erkenntniss überhaupt hinsichtlich deren Gewissheit sich richtet, führt zunächst nur auf ein hypothetisches Apriori, wie schon ob. S. 7 D 1 gezeigt. Sie behauptet nur, dass es ein solches geben müsse, falls selbst die von den Erfahrungserkenntnissen in Anspruch genommene Gewissheit nicht blos komparativ sein soll. Niemand kann aber dazu gezwungen werden, solches vor der Erfahrung liegende Nothwendige und Allgemeine anzunehmen, wenn er sich mit komparativer Gewissheit der Erkenntnisse derselben begnügen will. Wer auf ausnahmslose Geltung des Kausalgesetzes verzichtet, den

kann man zur Anerkennung einer Apriorität desselben nicht nöthigen. Ich kann deshalb auch die Ansicht nicht für richtig zugeben, welche Jacobson an der angeführten längeren Stelle in den Worten ausspricht: „Allein jene negative Bestimmung, welche wir an den Begriff des Apriorischen knüpften, dass es nicht selbst Empfindung sei und auch nicht aus Empfindung stamme, darf als aus streng kritischem Gesichtspunkt mit voller Gewissheit auszumachen betrachtet werden.“ Sogar diese negative Bestimmung des Apriori hat vorläufig nur hypothetischen Werth. Ich sage aber absichtlich: „vorläufig.“ Andrerseits nämlich muss ich auch der Meinung Jacobson's entgegen treten, die er so ausdrückt: „Alles was wir Positives über den Ursprung der nothwendigen und allgemeinen Vorstellungen . . . aussagen, muss sich nothwendig jeder wissenschaftlichen Beurtheilung entziehen.“ Das Positive, was wir über das Apriori aussagen, besteht nämlich in dem Nachweise von der Beziehung der als hypothetisch angenommenen Momente unbedingter Gewissheit auf den Inhalt der Erfahrung überhaupt: in der Bewährung durch diese, in jener exakten indirekten Beweisführung für die Hypothese des Apriori, die allein die vollständige Erkenntniss desselben bewirkt. (cf. ob. S. 8).

β. Möglichkeit des indirekten Beweises der Apriorität für alle, die jenen Standpunkt gewonnen haben.

Gerade durch diese positive Bestimmung eines den Inhalt der Erfahrung überhaupt durch seine ursprüngliche Beschaffenheit in nachgewiesener Art erst völlig erklärenden und unbedingt beherrschenden Nothwendigen und streng Allgemeinen wird das Apriori allein vollkommen wissenschaftlich gerechtfertigt und die in der negativen Bestimmung enthaltene Hypothese in eine Theorie gewissester Erkenntniss umgewandelt.

c. Die apriorische Hypothese in ihrer Verschiedenheit von jeder andern.

Die apriorische Hypothese ist daher von ganz anderer Art als die gewöhnlichen. Ihre Ungewissheit beruht allein auf der Freiheit des Verhältnisses des erkennenden Bewusstseins zu ihrem

Inhalt und Wesen, nicht wie bei anderen in der problematischen Natur ihres Inhalts selber. Ich habe kein Mittel, jemand mit Sicherheit auf jenen apriorischen Standpunkt zu erheben. Gelingt es mir aber, jemand, der noch nicht von selbst so weit entwickelt war, zu ihm empor zu führen, so muss er anerkennen, dass er jetzt mehr sieht, als er ehedem gesehen hatte, und dass er es ebenso sieht wie ich. Wer nicht auf den höchsten Punkt eines Gebirges aus Mangel an Kraft und Lust steigen will, dem kann ich nicht helfen; aber er darf mir auch nicht bestreiten, dass ich, falls ich jenen erklommen habe, mehr und sicherer sehe; dass ich eine Totalansicht habe, die erst völliges Licht verbreitet über das, was er nur partiell und oft noch dazu überschattet erblickt vom Abhange des Berges, auf dessen Gipfel ich mich befinde.

d. Die in jedem Falle günstige Stellung des Apriori im Verhältniss zur empirischen Gewissheit.

Und dies ist keine Ueberhebung, sondern der wahre Sachverhalt. Bin ich doch der Wahrheit in derselben Richtung nachgeilt, wie der, welcher sich mit der komparativen Gewissheit begnügt. Es sind dieselben Kriterien des Nothwendigen und Allgemeinen, die mich, wie ihn, leiteten; dass die a priori behauptete Gewissheit eine Steigerung der komparativen ist, wenn sie überhaupt besteht, kann niemand leugnen; also auch nicht, dass, falls ich mit ihr eine eigenthümliche Einsicht in die Erfahrung und Beziehungen zu dieser gewinne, dieselbe einen höheren Grad wissenschaftlichen Werthes hat, als die blos mittels jener erlangte Erkenntniss. Wollte mir daher der Empiriker auch den absoluten Grad meiner Gewissheit bestreiten, so würde ich noch immer den komparativ höheren ihm gegenüber, da ich in derselben Reihe fortgeschritten bin, behaupten dürfen. Ich würde, seinem Standpunkte mich anbequemend, sagen: ich hätte nicht blos von einzelnen Erfahrungen, sondern von der Erfahrung überhaupt abstrahiert. Willigt er darin ein, so wird der Empiriker abstrakter und speculativer als der kritische Philosoph, der ihm zu weit geht, ja sogar als der dogmatischste und absoluteste Idealist, vor dem der Kritiker die Flügel sinken lässt. Oder hat etwa solche Abstraktion, die von der Erfahrung überhaupt absieht, irgend welche

weitere Schranke? Gewiss nicht. Sie geht in's Bodenlose. Und in der That ist das die heutige Lage der empirischen Wissenschaft, die in umgekehrtem Laufe noch ärgere Abstraktionen von unten nach oben vollzieht als ehemals eines Schelling Naturphilosophie von oben nach unten in willkürlicher Determination vom Standpunkte des hypostasierten Inhalts einer intellektuellen Anschauung.

So abstrahiert der Darvinismus bei der Entwicklungslehre von Raum und Zeit, die solche Grenzen der Abstraktion sind, die damit für unveräusserliche und integrierende Momente nothwendigen Bewusstseins angesehen werden müssen und von denen also nicht wie von in der Erfahrung und gar in der materiellen liegenden Faktoren abgesehen werden darf. Was ihnen zugeschrieben wird, kommt daher nicht durch eine blos mechanische Leistung sondern bewusst und geistig zu Stande.

II. Das Wesen der Selbstbesinnung über das Apriori und die Nothwendigkeit einer Transscendental-Psychologie.

A. Der exakte Charakter der Selbstbesinnung über das Apriori im Allgemeinen.

Die besonnene Wissenschaft, die Selbstbesinnung des kritischen Philosophen und allein diese ist es, welche Acht hat auf die Grenze der Abstraktion, Acht hat auf den Punkt, durch dessen Ueberschreitung dieselbe nicht blos von einzelnen Gegenständen abstrahiert, sondern von Bedingungen, an die ihre (der Abstraktion) Bethätigung selber gebunden ist, so dass sie dadurch nicht allein den gegebenen Inhalt auf ein Abbild des mageren, aber sichersten Bestandes desselben im Begriffe reducieren sondern sich selbst als Denkakt zerstören und aufheben und so jede Verbindung mit dem Dasein zerreissen würde. Es giebt Punkte, die als Grenzsteine der Abstraktion der Bewegung des von den einzelnen Erfahrungen abstrahierenden Denkens Schranken setzen, falls dieses sich nicht

selbst tödten soll. Solche Punkte sind die apriorischen Bedingungen der Ordnung und der Einheit des Bewusstseins. Jenes sind Raum und Zeit, diese die Kategorien. Aus diesem Gesichtspunkte ergiebt sich zugleich, im Gegensatz zu Trendelenburg's Lehre, dass Raum und Zeit der Bewegung vorangeht.

Diese Einsicht in die bei Vermeidung solcher Selbstentleibung der Abstraktion inne zu haltenden, ihr gesteckten Grenzen ist Sache der kritischen Selbstbesinnung und erst, wo das Bewusstsein von diesen unbedingt nothwendigen und gemeingültigen Schranken geleitet, sich erforscht, findet sie Statt.

B. Im Besonderen.

1. Das Wesen des Apriori und seine Definition bei Kant im Gegensatz zu der aus Jacobson's Ansicht über die Auffindung desselben hervorgehenden Bestimmung.

Aber, weil erst hier dieselbe beginnt, so darf man auch nicht mit Jacobson das Apriori als das bestimmen, was nicht durch die Empfindung oder was nicht von aussen gegeben ist; vielmehr ist es mit Kant für das zu halten, was aus keiner Erfahrung stammt, was ein von allen Eindrücken der Sinne dem Ursprunge, nicht der Entdeckung nach, Unabhängiges ist. Etwas Zweideutiges kann in dieser Erklärung nicht gefunden werden. Freilich bedeutet Erfahrung für Kant ein Doppeltes: einmal das Produkt von Apriori und Aposteriori, alsdann blos die Eindrücke durch die Sinne. Jener Begriff ist aber ein blos vorläufiger und kann, wo es sich darum handelt, ein Apriori erst zu erweisen, gar nicht in Betracht kommen, also auch nicht, wo ich dieses vorläufig definiere. Hier kann Erfahrung nur Sinneneindruck sein. Das Bewusstsein des Apriori erwächst indess nicht im Gegensatz zum einzelnen sinnlichen Eindrucke, sondern zu einer vollständigen Reihe solcher Eindrücke und zu der behaupteten Sicherheit der an ihnen vollzogenen Abstraktion und deren Unfähigkeit, wahrhafte Gewissheit zu erzeugen.

Das Apriori muss daher nicht für das von einer Erfahrung, sondern für das von allen Erfahrungen Unabhängige bezeichnet werden, und da wir gesehen haben, dass es doch nicht von dieser unabhängig entdeckt ist, so muss es für das dem Ursprunge

nach von aller Erfahrung Unabhängige bezeichnet werden. Ohne den Kantischen Zusammenhang ist dieser Zusatz nicht selbstverständlich, in demselben ist die durch ihn gegebene nähere Bestimmung zweifellos enthalten. Es heisst nämlich in der Kritik der reinen Vernunft. Einl. I: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam [d. h. doch wohl lange Erfahrung] und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ Zur Absonderung wessen? Offenbar doch zu der von dem, was nicht aus der Erfahrung entspringt und also dem Ursprunge nach von ihr unabbängig ist. Kant fährt fort: „Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniss gebe?“ Dies „dergleichen“ weist eben hin auf die Einschränkung, dass es kein schlechthin sondern nur dem Ursprunge nach von der Erfahrung unabhängiges Erkenntniss sein soll. „Man nennt“, so wird der Gedankengang zu Ende geführt, „solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.“ Kant hätte sagen können, die auch ihre Quellen, nicht blos ihren Anlass in der Erfahrung haben. Selbst die streng apriorischen Erkenntnisse, die nach dem letzten Absatze dieses Abschnitts schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden, haben noch ihren Anlass in der Erfahrung und ihnen werden noch die rein apriorischen, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, entgegen gesetzt. So ist der Satz „eine jede Veränderung hat ihre Ursache“ schlechterdings a priori und von Erfahrung dem Ursprunge nach unabhängig, aber nicht rein a priori, da ihm Empirisches beigemischt ist. Denn Veränderung sei ein nur aus der Erfahrung abgezogener Begriff.

2. Die Bestimmung der Selbstbesinnung bei Bona Meyer und das bedingte Recht von Jacobson's Einwänden dagegen.

Hiernach hat Jacobson mit seinen Einwänden (S. 18.) gegen Kant's Definition des Apriori Unrecht. Nur in einem Punkte, der jedoch nicht Kant selbst sondern blos eine Ungenauigkeit des Ausdrucks eines Auslegers desselben betrifft, stimme ich ihm bei. Dass in Bezug auf die hier uns so interessierende Art der Auffindung des Apriori der auch von uns öfter angewendete Ausdruck der „Selbstbesinnung“ im Gegensatze zur „Beobachtung“ aus dem Zusammenhange, in dem wir ihn gebraucht haben, verständlich gewesen sein wird, hoffe ich mit Bestimmtheit. Er ist meinerseits der Terminologie Bona Meyer's*) entlehnt; ich halte ihn für glücklich gewählt und finde, dass Jacobson ihn grundlos bemängelt. Indess die nähere Erklärung desselben bei Meyer ist zweideutig.

a. Unterscheidung zwischen Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung.

Darin gebe ich Jacobson Recht. Meyer erklärt mit vollem Fuge „die Selbstbesinnung, welche zum Apriori'schen führt,“ für „offenbar unterschieden, von der Beobachtung selischer Erfahrungs- „thatsachen, aus der wir allgemeine Sätze unseres Seelenlebens „ableiten.“

b. Seine Erläuterung dieses Gegensatzes.

α. Anführung derselben.

Diesen Unterschied erläutert Meyer alsdann folgendermassen: „Bei der ersteren nehmen wir geleitet von den festen Kriterien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur Abstraktion und Reflexion zu Hülfe, bei der zweiten gehen wir ohne festen Leitstern den Weg der Induktion.“

β. Nachweis einer Ungenauigkeit im Ausdruck.

Hiernach kann es freilich so scheinen, als ständen Abstraktion und Reflexion auf der einen Seite und Induktion auf der anderen als kontradiktorisch sich ausschliessende Gegensätze gegen-

*) In dessen Hauptschrift: „Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert von Jürgen Bona Meyer. Berlin. Verlag von W. Hertz 1870“ an verschiedenen Stellen.

über, was auch Jacobson S. 15 geltend macht. Das kann nun Meyer's Meinung nicht sein, und als in philosophischen Uebungen, die derselbe abhielt, ein Herr, der über das Apriori referierte, die Stelle so missverstand, habe ich den von Jacobson zurückgewiesenen Irrthum fast mit denselben Worten bei dem Referenten unter Meyer's Zustimmung gerügt. Wenn jedoch Jacobson selbst hervorhebt, dass der Unterschied der beiden Methoden im „mit" und „ohne festen Leitstern" enthalten ist, so hätte er auch wohl die richtige Meinung eines Verfassers, der der Belehrung, dass zur Induktion auch Abstraktion und Reflexion gehört, wahrlich nicht bedarf, mit einigem guten Willen erkennen können.

γ. Berichtigung desselben durch Ueberweisung der Kriterien unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit an die die Abstraktion blos zu Hülfe nehmende Selbstbesinnung und der Kriterien komparativer Nothwendigkeit und Allgemeinheit an die mit der Abstraktion sich begnüngende Selbstbeobachtung.

Feste Kriterien sind nämlich allein die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit, unsichere die blos komparative. Jene, immerhin etwas ungenau formulierte, Stelle will also und kann nur dies besagen: „Bei der Selbstbesinnung nehmen wir, geleitet von den Kriterien unbedingter Allgemeinheit und Nothwendigkeit Abstraktion und Reflexion blos zu Hülfe und konstatieren die Grenzen derselben, uns kritisch auf die Gewissheit der Erfahrung überhaupt und das Ziel einer an einer gesammten Reihe von Erregungen durch Sinneseindrücke vollzogenen Abstraktion richtend; bei der Selbstbeobachtung begnügen wir uns, dem zweifelhaften Leitsterne blos komparativer Allgemeinheit und Nothwendigkeit uns überlassend, mit den Ergebnissen der auf dem Wege der Induktion zur Anwendung gelangenden Abstraktion und Reflexion."

3. Unterschied der Entdeckung des Apriori und der Feststellung desselben.

a. Bei jener vorhandene Beziehung der Selbstbesinnung zur Erfahrung, bei dieser anzuerkennende Unabhängigkeit von der letzteren.

Haben wir einmal dies Kriterium unbedingter Nothwendigkeit und Allgemeinheit im Gegensatz zu der komparativen im Vorgange

der Induktion auf dem Wege der Beobachtung gewonnen, und den Standpunkt der Selbstbesinnung an der Grenze derselben erreicht, so bedarf es, um nun weiter mittels jener festen Kriterien den Bestand des Apriori festzustellen, keiner Summe von Beobachtungen mehr. Nur die Entdeckung des Apriori **überhaupt**, nicht die Feststellung von dessen **Bestande** bedarf somit der Beobachtung, für letzteren ist nur die alsdann „einfache“ Selbstbesinnung erforderlich. Meyer hat also ganz Recht, als Methode der Auffindung des Apriori nicht die der Induktion gelten zu lassen und doch diese Auffindung von der Erfahrung nicht loszulösen. Denn zur Auffindung des Apriori überhaupt ist nicht blos Induktion, sondern sowohl diese als auch Selbstbesinnung nöthig, und letztere wird von jener vorausgesetzt; zur Feststellung des apriorischen Bestandes gehört aber nur Selbstbesinnung, z. B. hinsichtlich des von Meyer angeführten Falles der Entdeckung, „dass die Raumanschauung eine ursprüngliche Zuthat unseres Geistes zur Erfahrung sei“ behauptet er durchaus wahr: „Wir brauchen dazu gar keine Summe von Beobachtungen von inneren Wahrnehmungen, es genügt die einfache Selbstbesinnung, uns zu vergegenwärtigen, dass wir den Raum gar nicht wegdenken können, weil er die Form unserer Anschauung selber ist.“

b. Die Selbstbesinnung als eine eigenthümlich transscendental-psychologische Grundkraft.

Hiernach ist es auch unzweifelhaft, dass diese Selbstbesinnung, weil sie die zu Ende gekommene Abstraktion und Reflexion über eine Reihe einzelner Erfahrungen voraussetzt, einerseits nicht von der Erfahrung überhaupt unabhängig ist; dass sie jedoch eben deswegen, weil sie auf etwas geht, was nicht 'mal in dem Ganzen der letzteren enthalten ist, sich selber über diese ihrem Ursprunge und Wesen nach erhebt. Sie ist eine eigenthümlich psychologische Grundkraft, die nicht empirisch und doch nicht ohne Empirisches stattfindet, eine transscendental-psychologische Bethätigung, wie sie Kant selber bezeichnen dürfte, wenn wir unter anderen an die Stelle denken, wo er sagt: . . . „innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit oder Wahr-

nehmung überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss **des** Empirischen **überhaupt** angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit jeder Erfahrung, welche allerdings transscendental ist." Kritik der reinen Vernunft im Abschnitt „von den Paralogismen," I. Hartenst. Ausg. Seite 310 des 2. Bds.

Die Leitsterne der Bethätigung dieser transscendentalen Grundkraft sind das unbedingt Nothwendige und streng Allgemeine und dass Ergebniss der mittels dieser Kriterien stattfindenden Selbstbesinnung ist der Thatbestand des a priori Nothwendigen und Allgemeinen, dessen Sinn und Bedeutung, nicht dessen Inhalt darzulegen hier unsere Aufgabe war. Die Darlegung dieses Inhalts ist Sache einer eigenthümlichen, von Kant nicht blos begründeten sondern mit einer Fülle wesentlich richtigen Inhalts reichlich ausgestatteten, Psychologie.

III. Das Apriori ausserhalb des menschlichen Bewusstseins und das „Ding an sich."

Das bisher besprochene Apriori erschien an der Grenze der eine unbedingte Nothwendigkeit und Allgemeinheit anstrebenden, aber doch gemäss ihrer eigenen Natur dieselbe nicht erreichenden Abstraktion, worüber uns die Selbstbesinnung belehrte. Es musste aber trotzdem als konstante Voraussetzung der Abstraktion und für dieselbe ein unbedingt Allgemeines und Nothwendiges im Bewusstsein gefordert werden, falls dieses an jener Bethätigung ein Mittel wahrhaft gewisser Erkenntniss besitzen sollte. Dieses unbedingt Allgemeine und Nothwendige im Bewusstsein oder diese Grenze der Abstraktion ist also ein der letzteren gegenüber konstantes Apriori. Nun ist aber die Abstraktion ein Akt indi-

viduellen Bewusstseins. Es ist somit möglich, das Apriori überhaupt als ein allem individuellen Bewusstsein gegenüber absolut Konstantes zu bezeichnen.

Dieser Begriff desselben führt uns alsdann zu einer Entdeckung, welche eine Erweiterung des für das theoretische Bewusstsein wichtigen Bereiches des Apriori sein würde. Auch dürfte dieselbe ganz im Sinne Kant's sein und einen Ausdruck überflüssig machen, der viele Missverständnisse in dessen Lehre gebracht hat.

Was nämlich dem Individual-Bewusstsein gegenüber als Konstantes sich behauptet und doch für dasselbe bedeutsam ist, braucht desshalb noch nicht selber im Bewusstsein enthalten zu sein. Nur für ein von ihm aus Erfassbares muss es gelten. Ein solches scheint es in der That zu geben. Denn gerade so beschaffen ist Kant's sogenanntes „Ding an sich,“ diese Affektionsursache, die Voraussetzung alles individuellen Bewusstseins ist und doch nicht erst als Grenze von dessen Bethätigung sich geltend macht, also auch nicht als ein Besitz des nichtindividuellen Bewusstseins erscheint sondern als eine konstante Voraussetzung jeglichen menschlichen Bewusstseins, wie dasselbe überhaupt beschaffen ist. Es giebt sonach ein Konstantes, welches bei jedem individuellen behufs Erlangung der Gewissheit ausgeübten Bewusstseinsakt als etwas angesehen wird, an dem gar keine solche individuelle Thätigkeit zu rühren vermag, weil es als ein ganz unbearbeitbares Moment für das Bewusstsein sich behauptet.

Dieses neue unbedingt Konstante, dieses neue Apriori, erscheint nicht, wie Raum und Zeit oder Kategorien, als Grenze der Abstraktion, sondern als Voraussetzung derselben. Es ist das, was niemals einen Beginn der Abstraktion an sich selber und von sich erlaubt. Es entzieht sich sogar der Probe und dem Versuche, von ihm zu abstrahieren, während Raum, Zeit und Kategorien sich erst nach Vornahme dieser Probe als Konstantes erweisen. Dies Apriori fällt weder in's individuelle Bewusstsein noch in's Bewusstsein überhaupt, wenigstens auch in letzteres nicht völlig sondern nur als Erregungsursache der Erscheinungen; es wird auch nicht durch Selbstbesinnung über die Grenzen der Abstraktion nach dieser Bethätigung des Bewusstseins entdeckt; wohl aber durch eine Selbstbesinnung, welche die Grenzen der individuellen Erkenntniss überhaupt und abgesehen von jeder

Bethätigung betrachtet. Das vor allem Bewusstsein liegende Apriori ist also für das letztere ein Ergebniss einer transscendentalen Vergleichung der konstanten Voraussetzungen und Bedingungen der Erkenntniss überhaupt, welche Vergleichung ihrerseits wiederum die an der Hand strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit einhergehende Selbstbesinnung, die an den Grenzen der Abstraktion erwacht, zur Voraussetzung hat.

Dies Apriori, was zum Theil ausser allem Bewusstsein gesetzt werden muss, ist daher auch nicht durchweg erkennbar, sondern Gewissheit über dasselbe ist nur soweit erreichbar, als es als Grund seiner Erscheinungen in diesen enthalten und mit diesen in's Bewusstsein eingegangen ist.

Hätte Kant das Ding an sich als ein zum Theil ausserhalb des Bewusstseins überhaupt liegendes Ursprüngliche und Apriorische bezeichnet, so würde weder jener Tadel gefallen sein, der eine Beziehung der Kategorien auf dasselbe verbietet — denn zum Theil ist es ja ein Bewusstes, — noch hätte der Irrthum entstehen können, der die Affektionsweise für Kausalwirkung hält.

Nach Kant kann ja von Kausalwirkung nur bei in Raum und Zeit zugleich gegebenen Erscheinungen die Rede sein. Also nicht bei solchen, die nur den inneren Sinn betreffen. Nun redet er aber wiederholt von einer Affektion, die blos der innere Sinn erfährt, z. B. am Ende des § 24 der Kritik der reinen Vernunft in einer Anmerkung. Diese Affektion kann also nicht kausal sein, ebenso wenig die blos des äusseren Sinnes. Denn als Sinnlichkeit sind ja beide und eben gerade hinsichtlich der Affektion gleichartig.

Das Ding an sich der Affektion ist also zwar zum Theil ausser dem Bewusstsein, aber nicht überhaupt. Nur ist es selbst kein nothwendiges menschliche Bewusstsein, sondern nur für dasselbe macht es sich geltend. Es liegt also, sofern es nicht erscheint, sondern nur Grund der Erscheinung ist, freilich ausser allem nothwendigen Bewusstsein von uns.

Durch die Seite aber, mit der es uns rührt, tritt es zum Theil sogar selbst in das sinnliche Bewusstsein. Diese seine Seite würde also, falls es nur ein Rühren in Raum und Zeit zugleich ist, auch der Kausalität unterworfen sein können. Auf diese Seite die letztere anzuwenden, wäre kein Widerspruch gegen die Kantische Lehre und in derselben.

Die Apriorität dessen, was zum Theil vor und ausser allem menschlichen Bewusstsein liegt, hatte mit der, die im transscendentalen Bewusstsein sich offenbart, nach unserer Darstellung die Verwandtschaft des unbedingt Konstanten. Dass für Kant auch beide verwandt sind, mögen noch zwei Stellen darthun. Er sagt in der Kr. d. r. Vn. Bd. 2 S. 667: „Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschluss sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äusserer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses etwas, als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein."

Ich wüsste übrigens keine andere Stelle als diese, an welche Michelet*) denken könnte, der also wohl nicht wörtlich citiert, wenn derselbe Kant folgende prophetische Hypothese machen lässt: „Es ist nicht unmöglich, dass das an sich seiende Substrat des Universums das Ding an sich und unser Ich ein und dieselbe Substanz seien."

Aber freilich besteht bei Kant die von Michelet übersehene Einschränkung „als Noumenon betrachtet." Für Kant fällt also jene Einheit ausserhalb der Erscheinung und deshalb ausserhalb der nothwendigen Erkenntniss. Kant hat die grossartige Idee des Monismus im Grunde alles Seins und Werdens, aber er ist zu besonnen und kritisch, ihren Inhalt in's menschliche Bewusstsein zu verlegen und dies zu hypostasieren.

Die andere Kantische Stelle findet sich in der Abhandlung „über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf." Auch sie beruht auf jener Idee eines Zusammenfallens der in beiden Arten des Apriori sich kund thuenden Grenzen, welche für das Bewusstsein und in demselben bestehen, in einer Einheit vor der Erscheinung, wonach die Affektion Selbstaffektion sein würde. Das „Wie" dieser Affection, ihre Möglichkeit, sowie die des Apriori ist freilich unerklärbar, es genügt auch in der That, wenn allein durch Annahme des letzteren anderes erst völlig

*) S. 7 des 2. Heftes aus den Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin. Lpz. bei Koschny 1876.

begreiflich wird. Das Apriori und die Affektion als Thatsache bleibt aber trotzdem nach dieser Stelle bestehen. Sie lautet:

„Das Subjektive in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anschauung der Objekte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objekten eine Erkenntniss zu haben, wie sie uns erscheinen. Jetzt wollen wir diesen Ausdruck noch näher bestimmen, indem wir dieses Subjektive als die Vorstellungsart erklären, [die davon] wie unser Sinn von Gegenständen, den äusseren oder dem inneren (d. i. von uns selbst) afficirt wird, um sagen zu können, dass wir diese nur als Erscheinungen erkennen."

[Die im Texte von mir eingeklammerten Worte müssen offenbar eliminiert werden. Sie sind sinnlos und wenn kantisch, ein stilistisches Versehen, deren sich mehrfach ähnliche bei ihm finden. Die Worte dürften sich so begreifen lassen. Kant wollte schreiben: „indem wir dieses Subjektive als Vorstellungsort erklären, nämlich als **die davon**" u. s. w.] Er fährt fort:

„Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt [scilic. im transscendental-logischen Verstande] und das Ich als Objekt." Letzteres erklärt Kant nachher selbst als das psychologische Ich des empirischen Bewusstseins, jenes nennt er das „Subjekt der Apperception" „als Vorstellung a priori." „Wie es möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dass es als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen zur Folge hat und in eine Unendlichkeit von selbst gemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht."

So sehr erhebt das Apriori uns über die Erfahrung und sondert uns von allem Thier, während Kant nach Fr. Schultze ein Vorgänger Darwins im Sinne Häckels sein soll. Vielmehr verbürgt es uns unbedingt nothwendige und allgemeine Erkenntniss, die nie ein Häckel erklären kann.

---

*) Vgl. hierzu den Zusatz IV „Urbewusstes oder Unbewusstes" in meinem „Salomon Maimon".

In dem oben angeführten Zusatze IV meines „Salomon Maimon" habe ich mich auch auf S. 85 über das Verhältniss dieses Apriori zum Unbewussten ausgesprochen und ich will Einiges davon hier wiederholen.

Gerade in der Hinsicht nämlich, in welcher jenes als ein ausserhalb unseres erkennenden Bewusstseins Liegendes bezeichnet werden musste, könnte es als ein Unbewusstes erscheinen und um so mehr, als es selbst niemals in unser freithätiges Denken eintritt. Dagegen habe ich jedoch Folgendes an jener Stelle bemerkt. „Erstlich braucht, was ausserhalb des erkennenden oder vielmehr nur des mit Nothwendigkeit erkennenden Bewusstseins des Menschen liegt, deshalb noch nicht selber unbewusst zu sein.

Zweitens aber hat dies Apriori, das vor dem menschlichen Bewusstsein in seiner individuellen Bethätigung auftritt mit dem, was an der Grenze letzterer erscheint, die Eigenschaften gemein, erstlich, dass es ein unbedingt Konstantes gegenüber dieser Bethätigung ist, sodann dass es für diese eine unbedingt nothwendige Voraussetzung bildet: beides Eigenschaften, die so wichtig sind, dass sie eher zur Vermuthung einer Uebereinstimmung auch in den übrigen wesentlichen Beschaffenheiten als zum Gegentheile berechtigen." „Nun sind die apriorischen Momente der Sinnlichkeit und des Verstandes ihrem Wesen nach bewusste. Nur in dem individuellen und in dem jedesmal gegenwärtigen Zeitbebewusstsein, wie es der Einzelne als solcher im einzelnen selischen Vorgange bethätigt, sind sie nicht stets vorhanden. Wohl aber kündigen sie sich auch in diesem an und werden von ihm erfasst, sobald sein Träger zur Selbstbesinnung sich erhebt. Daher habe ich die Eigenschaft von Raum, Zeit und Kategorien als Urbewusstsein bezeichnet, als ein für das Individual-Bewusstsein zunächst schlummerndes und erst allmählig erwachendes Bewusstsein, nicht als ein Unbewusstes und Todtes; denn nur der Schlafende, nicht der Todte erwacht. Eben diese Beschaffenheit wird also auch das Apriori vor der Bethätigung der individuellen Erkenntniss haben: es ist ein Urbewusstes ausserhalb des menschlichen Bewusstseins, welches dessen Bethätigung, sobald es sich zur Selbstbesinnung steigert und des in ihm liegenden Urbewussten inne wird, freundschaftlich und hülfreich unterstützt."

Zur Lehre vom Schlusse.

Einleitung.

Den Sinn desjenigen, was Kant ein synthetisches Princip nennt, findet er vor allem in den Obersätzen der eigentlichen Schlüsse, der mittelbaren Vernunftschlüsse oder Syllogismen. Ich werde in der dritten der hier verbundenen Abhandlungen Gelegenheit haben, die Bedeutung eines synthetischen Princips auseinanderzusetzen; indess die Vertheidigung des Rechtes, mit welchem Kant ein solches für den Obersatz des Syllogismus in Anspruch nimmt, wird dort nicht an der Stelle sein. Wohl aber ist dieselbe gerade heute wieder von Wichtigkeit. Denn freilich beruht die Natur des Syllogismus wesentlich auf der Beschaffenheit des Obersatzes und des Näheren auf dem Sinne der in diesem enthaltenen Allgemeinheit. Dieser Sinn ist nun gegenwärtig wiederum ein vielfach bestrittener und eine Erörterung desselben daher dringend nothwendig. Ist es doch eine durchaus wichtige Sache sich Klarheit darüber zu verschaffen, ob der induktiven oder der deduktiven Methode der höchste Werth in der wissenschaftlichen Erkenntniss gebührt. Dies hängt aber im letzten Grunde von der Entscheidung ab, ob dem Allgemeinen des Obersatzes der Sinn eines synthetischen Princips in der von Kant geforderten Bedeutung, mindestens in einem dieser ähnlichen Verstande zukommt, oder ob dasselbe lediglich den Werth einer aus einer Summe von Einzelfällen hervorgegangenen Abstraktion behaupten kann.

Die heutige Wissenschaft, zumal die Naturforschung, pflegt auf Seiten der Induktion zu stehen.*) Findet sie dafür auch bei

*) Besonders in den Lehrbüchern der Physik u. dgl. wird dieser Standpunkt mit grösster Naivetät als unantastbar hingestellt; cf. J. Müller, „Grundriss der Physik und Meteorologie". Braunschweig bei Vieweg & Sohn. 1875. 12. Aufl. S. 2 § 3.

den einheimischen Philosophen nur selten eine Rechtfertigung, so glaubt sie dieselbe entbehren zu können, da ja hervorragende Logiker des Auslandes, besonders die Leistungen eines St. Mill[1]) das Recht ihres Verfahrens über allen Zweifel und noch dazu in glänzendster Weise sicher gestellt hätten.[2])

Aber die Naturforscher täuschen sich. Denn es ist schon längst von Seiten der deutschen Logiker sehr gründlich auf die Mängel in den Theorien Mill's und in denen ihm ähnlicher Denker hingewiesen worden, freilich aber meist an Orten und in einer Art, die den Empirikern verborgen bleibt. Das ist jedoch nicht der Philosophen, sondern der letzteren Schuld. Sind diese Forscher doch so selbstgewiss und sicher ihres einseitigen Verfahrens, dass sie philosophische und logische Werke überhaupt nur dann lesen, wenn sie sich von vorn herein, d. h. schon dem Titel nach, in ihren Dienst stellen.[3])

Eines Sigwart,[4]) Lotze,[5]) F. A. Lange,[6]) Hermann Cohen[7]) und A. Stadler[8]) siegreiche Kritiken des Mill'schen Standpunktes sind daher für eine gewisse Klasse von Naturforschern so gut wie gar nicht vorhanden. Dem gegenüber kann die Philosophie

---

[1]) „J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik in's Deutsche übertragen von J. Schiel. 3. Aufl. 2. Th. Braunschweig 1868."

[2]) So J. v. Liebig.

[3]) So thut es des Herrn Ed. v. Hartmann „Philosophie des Unbewussten" durch ihr einen Widerspruch in sich selber enthaltenes Motto: „Speculative Resultate nach induktiv-naturwissenshaftlicher Methode." Ueber diese Philosophie und besonders über die vermeintliche Rechtfertigung derselben durch die Schrift „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus" ist eine vernichtende Kritik Dr. B. Erdmann's erschienen im 1. Heft 68. Bd. der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik." Halle 1876.

[4]) Vergleiche in dessen „Logik" 1. Band Tübingen 1873 § 55 No. 3 und 6.

[5]) Vergleiche dessen „Logik Leipzig bei Hirzel 1874" 3. Buch Capitel III „Apriorismus und Empirismus."

[6]) „Geschichte des Materialismus, Leipzig und Iserlohn bei Bädeker 2. Aufl." Dort ist besonders wichtig im 2. Buch 1. Hälfte, 1. Abschnitt Seite 13—46.

[7]) „Kant's Theorie der Erfahrung bei Dümmler 1871," wo vorzugsweise der Abschnitt VIII von Wichtigkeit ist.

[8]) „Kant's Theleologie Berlin bei Dümmler 1874" Abschnitt III,*) Seite 74—110, vor allem daselbst § 3, Seite 77—80 und desselben: „Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie Leipzig bei Hirzel 1876." Diese Schrift ist vollständig und in ihrem ganzen Zusammenhange hier wichtig, besonders Seite 40—42 und 48—50.

---

*) Dieser Abschnitt wiederlegt zugleich die Auffassung desselben Gegenstandes bei Fr. Schultze in dessen „Kant und Darvin." Jena 1875 bei Herm. Dufft.

nichts anderes thun als unbekümmert um eine solche hochmüthige Gleichgültigkeit stets auf's Neue in ihrem geweihten Bezirke die beregten Mängel nachweisen, damit eines Tages desto mehr die auf Seiten jener oberflächlichen Naturforschung liegende Schuld an der Unkenntniss in diesem Gebiete an's Licht trete.

I. Charakter der echten Syllogismen im Allgemeinen.

Zur Sache uns wendend heben wir zunächst den Kern desjenigen hervor, was Gegenstand unserer nachstehenden Beweisführung sein soll und bereits oben angedeutet war; es ist Folgendes: Dem Schlussverfahren in seiner eigentlichsten und von allen anderen Erkenntnissmitteln sich am wesentlichsten unterscheidenden Verwendung liegt etwas Allgemeines zum Grunde, was seinem Wesen nach von aller Erfahrung unabhängig und wahrhaft ursprünglich ist. Auf Verkennung eines derartigen Allgemeinen, wie es besonders in der keine blosse Subsumtion ausdrückenden Aussage des Obersatzes von jedem echten aus drei Urtheilen bestehenden Schlusse enthalten ist, beruht der Irrthum über die Natur des Syllogismus. Dass es aber ein derartiges Allgemeine giebt und wie es gefunden wird, habe ich in besondrer Abhandlung eingehend nachgewiesen.

Gemäss diesem Allgemeinen wird aus dem Untersatze der Schlusssatz gefolgert, oder man kann sagen: Der Obersatz enthält die Regel, der Untersatz konstatiert einen Fall derselben und der Schlusssatz macht die Anwendung der Regel auf denselben: z. B.

Obersatz (Regel): Alle Menschen sind sterblich.
Untersatz (Fall): Socrates ist ein Mensch.
Schlusssatz (Folgerung d. i. Anwendung der Regel auf den Fall): Socrates ist (also) sterblich.

Diese Form lasse ich nur vorläufig als die gewöhnliche und übliche gelten. Genau genommen ist nämlich der Inhalt jenes Schlusses anders zu formulieren und zwar, wie Sigwart*) es erwiesen hat, in hypothetischer Form mit folgender πρόςληψις, worauf ich später in dieser Abhandlung oder an anderem Orte zurückkommen werde.

II. Besondere Unterschiede der Schlussarten.

A. Mittelbare und unmittelbare Folgerungen im Sinne Kant's und irrige Einschränkung der Verstandesschlüsse auf letztere.

1. Definition derselben.

Eine solche oder eine der eben angeführten Schlussweise ähnliche, hinsichtlich der Anzahl der in ihr verbundenen Urtheile dreigliedrige Folgerung ist nach Kant eine mittelbare, während alle nur aus zwei Urtheilen bestehenden Schlussarten, z. B. „Alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind sterblich“ unmittelbare genannt werden. Solche heissen ihm auch „Verstandesschlüsse,“ sodass er letztere lediglich auf „unmittelbare“ Folgerungen beschränkt. — Darin steckt nun ein Irrthum und zwar ein solcher, der bisher noch nicht hervorgehoben, wenigstens nicht von dem hier folgenden principiellen Gesichtspunkte aus. Auch tritt dabei zugleich ein Widerspruch zwischen der Kantischen formalen Logik und gewissen Lehren der transscendentalen Logik und Dialektik in der Kr. d. r. Vn. hervor.

2. Kant's berechtigte Unterscheidung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen überhaupt nach seiner formalen Logik.

Freilich den Unterschied zwischen mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen wird jeder im Sinne des kritischen Philosophen

---

*) In der „Logik“ § 55, No. 7.

zugeben können. Ich wüsste wenigstens nicht, was sich gegen die folgenden ersten beiden Paragraphen des 3. Abschnitts vom Th. I. der Kantischen „Logik"[1]) einwenden liesse:

§. 41.

„Schluss überhaupt."

„Unter Schliessen ist diejenige Funktion des Denkens zu „verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem anderen hergeleitet „wird. Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheils „aus dem anderen."

§. 42.

„Unmittelbare und mittelbare Schlüsse."

„Alle Schlüsse sind entweder unmittelbar oder mittelbare."

„Ein unmittelbarer Schluss (consequentia mediata) ist „die Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem anderen ohne „ein vermittelndes Urtheil (iudicium intermedium). Mittelbar „ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urtheil „in sich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntniss daraus „herzuleiten."

3. Kant's zu enger Begriff der Verstandesschlüsse und der Widerspruch, der in Folge dieses Irrthums zwischen seiner formalen Logik und der Kritik der reinen Vernunft besteht.

a. Konstatierung dieses Widerspruchs.

Nun aber heisst es weiter im

§. 43.

„Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft."

„Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandes-„schlüsse; alle mittelbare Schlüsse hingegen sind entweder Ver-„nunftschlüsse oder Schlüsse der Urtheilskraft. Wir handeln „hier zuerst von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen."

Demgemäss giebt es nach Kant, wie schon oben flüchtig bemerkt wurde, keine Verstandesschlüsse, die mittelbare Folgerungen sind. Solche sind vielmehr entweder Schlüsse der Ver-

---

[1]) Im I. Bd. der Ausg. von Hartenstein von Kants Werken Lpzg. 1838.

nunft oder der Urtheilskraft. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist jedoch die Urtheilskraft ein dem Verstande untergeordnetes Vermögen und zwar von der doppelten Bethätigung des determinierenden und des reflektierenden Denkens, nicht blos ein solches der Reflexion, und der Verstand ist dort d'rum auch nicht ein Vermögen, welches die Erkenntniss lediglich formal bestimmt sondern auch eins, das dies in realer Weise zu thun vermag.

b. Eine Folge desselben ist auch eine zu grosse Einschränkung der Urtheilskraft in der formalen Logik.

Weil Kant hiermit von der „Kr. r. Vn.“ in der „Logik“ abweicht, so hat er durch die letztere sowohl den Verstand als auch die Urtheilskraft zu sehr eingeengt. Denn durch die im § 43 der Logik geschehene gänzliche Loslösung der Urtheilskraft vom Verstande kam im Schlusse dieser als ein blos formales Vermögen zur Anwendung und jene nur als ein solches der Reflexion. Dies zeigen noch deutlicher die §§ 44 und 81 ebd. Dort behauptet Kant:

„Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse, „und das Princip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer „Veränderung der blossen Form der Urtheile; während die „Materie der Urtheile, das Subjekt und Prädikat unverändert „dieselbe bleibt.“

4. Der blos reflektierende Charakter der Urtheilskraft in der formalen Logik Kant's und die Folgen davon für eine Verkennung der realen Bedeutung der Analogie und Induktion.

Der § 81 lautet:

„Die Urtheilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder die „reflektierende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besonderen; die zweite vom Allgemeinen „zum Allgemeinen. Die letztere hat nur subjektive Gültigkeit; denn das Allgemeine, zu welchem sie vom Besonderen „fortschreitet, ist nur empirische Allgemeinheit; ein blosses „Analogon der logischen.“

Nur die reflektirende Urtheilskraft will aber Kant zu Schlüssen in der formalen Logik verwendet wissen, was aus der letzteren nächstfolgenden §§ unzweifelhaft hervorgeht, nämlich aus:

§ 82.

„Schlüsse der (reflektirenden) Urtheilskraft."

„Die Schlüsse der Urtheilskraft sind gewisse Schlussarten, „aus besonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. Es sind „also nicht Funktionen der bestimmenden sondern der re-„flektirenden Urtheilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht „das Objekt, sondern nur die Art der Reflexion über das-„selbe, um zu seiner Kenntniss zu gelangen." —

Somit bleibt für Kant nichts übrig, als in den weiteren auf diese Schlussarten bezüglichen §§ 83 und 84 das Ergebniss der Folgerungen durch Induktion und Analogie **zu blossen Analogieen formal-logischer Erkenntniss-Nothwendigkeit** herabzusetzen. Weder Gegner noch Anhänger Kant's werden etwas so Ungeheuerliches heut zu Tage zugeben. Jede reale Bedeutung eines noch so feststehenden Naturgesetzes wäre alsdann gefährdet. Was soll denn nun aber nach Kant der letzte Grund von derartigen Folgerungen sein? Das besagt der

§ 83.

„Princip der Schlüsse."

„Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum „Grunde liegt, ist dieses: dass Vieles nicht ohne einen gemein-„schaftlichen Grund in Einem zusammenstimme, sondern dass das, „was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen „Grunde nothwendig sein würde."

B. Unhaltbarkeit von Kant's Theorie der Induktion und Analogie in der formalen Logik und Nachweis des Widerspruchs zwischen derselben und der „Transscendentalen Dialektik."

1. Der blos formale Charakter des Kant'schen Princips der Induktion und Analogie.

a. Im Allgemeinen.

Ein solches Princip ist aber offenbar blos formal und kann niemals erklären, wie es kommt, dass die Allgemeinheit eines

Naturgesetzes eine Bestimmung ausspricht, die real die Erscheinungen beherrscht und für sie die Bedeutung eines höheren Wirklichen hat, von dem sie mit Nothwendigkeit auf die im Gesetze angegebene Weise abhängig und mit dem sie ebenso nothwendig verbunden sind. Denn jener von Kant hier angegebene „gemeinschaftliche Grund“ ist nichts als eine formale Abstraktion, und wenn das in demselben ausgesprochene Gesetz dennoch gewisse Erscheinungen real bestimmen soll, so ist diese Macht über den Inhalt des von ihm bestimmten Kreises erscheinender Gegenstände durch jenen Grund nicht erklärt sondern anderweitig für ihn vorausgesetzt. Folglich ist die durch solche Induktion und Analogie gewonnene Allgemeinheit nie zu einer wahrhaften zu erheben und sie darf niemals für eine solche gelten, auf welcher wirklich Naturgesetze im Sinne von ausnahmslos herrschenden Bestimmungen des Daseins beruhen könnten.

b. Im Besonderen.

In der That aber ist dies auch Kant's Meinung, wie wir sogleich sehen werden. Zunächst unterscheidet er die Arten der Schlüsse der Urtheilskraft folgendermaassen:

§ 84.

„Induktion und Analogie, die beiden Schlussarten der Urtheilskraft.“

„Die Urtheilskraft, indem sie vom Besonderen zum Allge-„meinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht „a priori (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schliesst „entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von „vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von „einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie „zu demselben Princip gehören. Die erstere Schlussart „heisst der Schluss durch Induktion; die andere der Schlus „nach der Analogie.“

In der „Anmerkung 1“ hierzu erläutert Kant diese Unterschiede des Weiteren, in der „Anmerkung 2“, jedoch spricht er, was für uns wichtig ist, seine Ansicht über den mangelhaften Charakter der logischen Gewissheit solcher Schlüsse unverhohlen so aus:

„Ein jeder Vernunftschluss muss Nothwendigkeit haben. In-„duktion und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern

„nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und „durch Induktion bekommt man wohl **generale**, aber nicht „**universale** Sätze."

2. Unmöglichkeit, den Mangel solcher Gewissheit der Induktion und Analogie, auf das ganze Ergebniss des Schlusses, in dessen Dienst sie verwendet werden, zu übertragen.

Mögen wir nun die letztere Behauptung auch zugeben, so können wir doch das Weitere nicht anerkennen, was nach dem hier angeführten Zusammenhange der formalen Logik aus derselben zugleich für Kant folgt, dass eben der Mangel der Gewissheit, welcher der Methode der Induktion und Analogie anhaftet, sich auch auf das ganze Ergebniss des Schlusses erstreckt, in dessen Dienst jene Folgerungen gebraucht wurden. Wer möchte etwas so Unhaltbares dem gegenwärtigen Standpunkte der Naturforschung gegenüber vertreten wollen? Freilich anfänglich sammelt diese ihre Thatsachen zu Gruppen durch Beobachtung des Einzelnen, und nur auf induktivem Wege in der von Kant klar bezeichneten Weise, d. h. durch Abstraktion vom Einzelnen und durch ein Schlussverfahren im Sinne seiner Analogie und Induktion steigert sie alsdann das Wissen einzelner Thatsachen zu einer begründeten zusammenhängenden Einsicht von komparativer Allgemeinheit. Aber diese genügt nicht für ein Naturgesetz und ein Grundsatz, der nur auf ihr beruhte, würde niemals den Rang eines solchen erlangen, wenn es nicht ein Princip gäbe, das zur Induktion und Analogie ergänzend hinzuträte und welches den von ihm bestimmten Erscheinungen als ein allen einzelnen Erfahrungen vorangehendes Allgemeine von nicht blos formaler Art zum Grunde läge.

3. Der Widerspruch zwischen dem „heuristischen Princip der Specification" der Kritik der reinen Vernunft und dem logischen Princip eben derselben in der formalen „Logik."

Indem Kant dies hier in der formalen Logik verkennt, tritt er nicht blos in Gegensatz zum wahren Sachverhalte sondern auch zu seinen eigenen Behauptungen in der transscendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft.

Dort nämlich wird genau dasselbe Gesetz als „heuristisches Princip" angeführt, was nach Anm. I des § 84 hier in der

Logik als Grund der Analogie gilt. „Die Induktion“ sagt Kant, „schliesst vom Besonderen auf's Allgemeine (a particulari ad universale) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schliesst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in einigen dieser Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen.“ Dies so beschriebene Princip der „Specification“ war nun aber hier in der Logik nach Anm. II von nur komparativer Bedeutung; nach § 81 ist es sogar ein Analogon der blos formalen logischen Allgemeinheit. Somit geht ihm zufolge von Kant's Logik ausser strenger Allgemeinheit auch noch die inhaltliche Bedeutung ab. — Eben dieses Gesetz der „Specification“ ist aber als „heuristischer“ Grundsatz ein Vernunftprincip gemäss der transscendentalen Dialektik und hat als solches strengste Allgemeinheit und einen doch wenigstens regulativen Gebrauch. — Nur darin stimmen Kritik der reinen Vernunft und formale Logik überein, dass die Urtheilskraft bei Verwendung als „heuristisches“ Princip sich nur reflektierend verhalten soll. Auch das ist zwar irrig; jedoch muss ich hier davon absehen, diesen Irrthum ausreichend zu erweisen. Die Erörterung darüber würde eine vollständige Untersuchung von Kant's Teleologie erfordern, die im Zusammenhange einer Abhandlung über die nothwendige Reform von desselben Kategorienlehre anzustellen sein wird.

Wäre die Behauptung eines blos reflektierenden Verfahrens der vom heuristischen Princip geleiteten Urtheilskraft aber auch richtig, so träfe sie nur diejenigen induktiven Schlüsse, welche auf solche Erscheinungen gehen, die im Verhältniss von Gattung zu Art zu einander stehen. Die Induktion oder vielmehr das Verfahren, bei dem diese eine wesentliche Rolle spielt, erstreckt sich aber thatsächlich auf ein weiteres Gebiet. Die vermeintlich blos induktiv gewonnenen Gesetze der Natur z. B. erscheinen zum Theil als die allgemeinsten Anwendungen von gleichen oder ähnlichen vor der Erfahrung liegenden allgemeinen Bestimmungen, wie sie in Kant's „Grundsätzen des reinen Verstandes“ enthalten sind. In diesen kommen wir ja aber nach letzterem selber nicht ohne

determinierendes Urtheilen aus, welches er sogar für die eigentliche Sache des Verstandes hält. Also giebt es auch Verstandesschlüsse, die mittelbare Folgerungen sind.

4. Der Grund von Kant's Irrthum.

Der Grund, weshalb Kant dies leugnete und in die damit verbundenen Irrthümer gerieth, war die von ihm noch für möglich erachtete gänzliche Trennung der formalen Logik von der transscendentalen oder von der Erkenntnisstheorie. Wie er durch klare Einsicht darin, dass Erkenntnissgrund und Realgrund sich oft durchaus nicht decken, das Bedürfniss empfand, einen eigenthümlichen Quell für die Nothwendigkeit realer Begründung im Gegensatze zur blos formal-logischen zu suchen, so geschah es, dass Kant wegen der ungemeinen Bedeutung dieses Fundes ihn gern in seinem Werthe für sich allein betrachtete und dadurch transscendentale und logische Erkenntniss mehr in ihrer Unterschiedenheit als in ihren Berührungspunkten untersuchte. Zwar hob er auch die letzteren fleissig hervor, aber, wo es geschah, findet nach ihm mehr ein Sich-Entsprechen des Formal-Logischen und Transscendentalen Statt als eine Ableitung jenes aus diesem. Man denke nur an das Verhältniss der Tafel der Kategorien zu der der Urtheile.

Die Verbindung beider ist aber nothwendig. Wenigstens ist eine Trennung von formaler Logik und Erkenntnisstheorie niemals in dem Sinne zuzugeben, dass beide auf ganz vorschiedene Objekte sich richten, sondern höchstens in dem, dass aus der letzteren in die erstere das als Voraussetzung hinübergenommen werde, was diese nicht erweisen kann. Sehr wohl nämlich ist die transscendentale Logik — zwar nicht an sich, aber doch vom Standpunkte des Systems — ohne die formale darstellbar, aber nicht diese ohne jene.

C. Nothwendigkeit einer Berichtigung des Kantischen Unterschieds zwischen Verstandes- und Vernunftschlüssen.

Jedenfalls muss es nach den vorangegangenen Erörterungen klar sein, dass für uns Kant gegenüber die Forderung entsteht,

den Begriff der Verstandesschlüsse weiter zu fassen. Es muss zum Verstande auch beim Schlussverfahren die Urtheilskraft gerechnet werden und zwar rücksichtlich dieser nicht blos die reflektierende sondern auch die determinierende. Unter den Verstandesschlüssen wie unter denen der Vernunft sind aber dann weiter die blos formalen zu unterscheiden, bei denen die Folgerung keinen neuen Inhalt ergiebt, und die realen, resp. idealen, wo dies der Fall ist.

Dennoch muss der Gegensatz zwischen Verstandes- und Vernunftschlüssen anderes gefasst werden als bei Kant. Dies ist aber wichtig, weil nichts anders als die Einsicht in die Unterschiede der Arten des ursprünglich Allgemeinen, welche im Verstande selber sich kundthun auch Klarheit über die in vielen Fällen für den Obersatz des Syllogismus in Anspruch zu nehmende unbedingte Allgemeinheit zu geben vermag.

III. Reform einiger Hauptpunkte in Kant's Lehre vom Schlusse.

A. Vorerinnerungen.

1. Bedeutung des im Nachfolgenden geltenden Begriffs vom „Verstande."

Bei der hier folgenden Reform der Kantischen Syllogistik ist jedoch ein Doppeltes zu merken:

Erstlich, dass der Verstand zwar hier immer noch in engerer Bedeutung zu nehmen und der „Vernunft" entgegen zu setzen ist. Zufolge derselben ist aber jener nun nicht mehr, wie bei Kant, das Vermögen zu urtheilen und höchstens formal zu folgern, noch ist diese blos dasjenige zu schliessen. Nein, gerade der

Verstand ist auch ein Vermögen inhaltlicher Schlussfolgerung. Der Gegensatz ist vielmehr der, dass er ein Vermögen der Verbindung von Gegenständen, die Vernunft ein Vermögen der Anschauung von solchen ist. Sie ist jedoch nicht sinnliche Anschauung im Gegensatz zur Anschauung in Raum und Zeit. Der Unterschied von Verstandes- und Vernunftschlüssen ist daher dieser: die ersteren sind Schlüsse, bei denen der Grund der Allgemeinheit im Verstande, die letzteren solche, bei denen derselbe in der Vernunft liegt.

2. Einschränckung der hier beabsichtigten Reform auf das synthetische Schlussverfahren und Bestimmung desselben im Gegensatz zum analytischen.

a. Allgemeiner Charakter dieses Gegensatzes.

Zweitens aber ist noch dies hier zu beachten: Es handelt sich im Folgenden stets um den synthetischen, nicht um den blos analytischen Gebrauch und zwar auch nur um den des Verstandes. Dieser analytische Gebrauch ist ein blos formaler und erscheint überall da, wo aus einem Begriffe nur dasjenige in einem Urtheile und alsdann in einer Verbindung von Urtheilen entwickelt wird, was in ihm als in einem blos Gedachten schon enthalten ist. — Der synthetische Gebrauch von Verstand und Vernunft ist aber ein solcher, bei welchem urtheilendes und schliessendes Denken ein Erkenntnissmittel für eine Wahrheit sein soll, die etwas ist, was eine zum Theil ausserhalb des rein verstandesmässig und abstrakt logisch erfassten Begriffs, von welchem der bezügliche Denkakt ausgeht, liegende Wirklichkeit hat.

b. Eingehende Erörterung des „analytischen" und „synthetischen" Verfahrens oder Excurs über analytische und synthetische Erkenntniss.

1. Dieser Gegensatz zwischen analytischer nnd synthetischer Erkenntniss beruht also auf dem des analytischen und synthetischen Urtheilens, den Kant zuerst in aller Schärfe als einen „klassischen" behauptet hat, besser aber, wie ich anderwärts zu zeigen versucht habe, als der eines analytischen und synthetischen

Verfahrens beim Urtheilen bezeichnet hätte. Wenigstens in rein logischer Hinsicht dürfte dies der Sachverhalt sein, für die erkenntnisstheoretische Bedeutung gewinnt aber durch das Ueberwiegen des einen oder anderen Momentes beim Urtheilen für das ganze Ergebniss des letzteren jener Gegensatz eine weitgreifendere Bedeutung, der zufolge selbst die von Kant behauptete Fassung des Unterschiedes wesentlich gerechfertigt erscheint.

2. Keiner hat dies besser hervorgehoben als jüngst es geschehen ist in der Schrift „die Grenze zwischen Philosophie und exacter Wissenschaft von Joh. Karl Becker, Berlin bei Weidmann 1876." Derselbe knüpft S. 9 an das Kantische Beispiel „7+5=12" an, das die Kritik der reinen Vernunft als ein synthetisches Urtheil nachzuweisen bemüht ist. Das Argument des von Becker wirklich mitgetheilten Beweises liegt nach ihm (S. 10) wesentlich darin, „dass das Prädikat 12. d. h. 11+1, nicht als in dem Subjekte 7+5 a priori gedacht erkannt wird, sondern mit Hülfe des Zuzählens der Einheiten einer in der Anschauung gegebenen Fünf." Dieser seiner Meinung stellt Becker gegenüber, was Dr. R. Zimmermann in der Schrift „Ueber Kant's mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen" Wien 1871 in folgenden Sätzen dagegen einwendet:

„Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, wie dadurch, dass ich jene Vereinigung von Sieben und Fünf in einer Summe denke, die Zwölf noch nicht gedacht sein soll, die ja eben gar nichts anderes ist als die mit einem eigenen Namen bezeichnete Summe von Sieben und Fünf!" Und ebenso wenig leuchtet mir ein, wienach behauptet werden könne, dass die Zergliederung jener Summe noch so lange fortgesetzt, man nie die Zwölf darin antreffen werde, da es doch augenscheinlich einer solchen nicht einmal bedarf, sondern die fragliche Summe eben schon die Zwölf ist!" Hiergegen wendet sich Becker sogar in etwas unwilligem Tone, wenn er seine zwar geharnischte aber doch durchaus richtige Vertheidigung Kants so ausdrückt: „das ist wahrlich nicht eine Widerlegung sondern eine Verdrehung dessen, was Kant sagt. Allerdings ist die Zahl 12 identisch mit der in 7+5 gedachten Zahl; wenn ich aber behaupte, dass diese Zahl in dem Begriffe 7+5 auch schon gedacht sei, so muss ich zeigen, dass das Urtheil 7 + 5 = 12

lediglich nach dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden könne und es zu seiner Erkenntniss weder einer Anschauung noch des Zählens bedürfe. Kant hat nun behauptet, dies sei nicht möglich und darin ist er von Herrn Zimmermann eben so wenig widerlegt worden, als diese Widerlegung, wenn sie auch gelungen wäre, irgend etwas geändert hätte an der unzweifelhaften Thatsache, dass die Axiome und Lehrsätze der Geometrie synthetische Urtheile sind, d. h. solche, durch welche zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzugefügt wird, das nicht schon vorher darin gedacht worden war. Dass das Objekt, welches ich zum Subjekte meines Urtheils mache, das Attribut, dass ich ihm im Prädikate zuerkenne, besitzt, ehe ich die Wahrheit des Urtheils erkannt habe, macht dasselbe („das letztere" sollte Becker sagen, nämlich das Urtheil) nicht zu einem analytischen Urtheile. Als ein solches kann ein Urtheil nur dann gelten, wenn das Prädikat durch den Satz des Widerspruchs als in dem enthaltenen erkannt wird, was **vorher** im Subjektbegriffe **gedacht** worden war. Der Einwand des Herrn Zimmermann widerlegt demnach etwas, was Kant gar nicht behauptet hat."

3. Becker hat gegen Zimmermann nothwendig Recht. Besonders gut ist auch die Betonung, dass durch den Nachweis der analytischen Beschaffenheit eines einzelnen geometrischen Urtheils nicht die Ueberzeugung von der synthetischen Beschaffenheit derselben überhaupt widerlegt werde. Denn die ganze Möglichkeit der geometrischen Urtheile ist abhängig von der nicht durch Abstraktion und also auch nicht nach dem Satze des Widerspruchs zu gewinnenden Raumvorstellung. Diese ist vielmehr die Grenze der Abstraktion (s. ob. S. 19) und die stillschweigende Grundlage alles dessen, was unter ihrer Voraussetzung alsdann auf dem Wege analytischen Urtheils erkannt werden mag. Daher stört es Becker auch nicht im Geringsten in seiner Uebereinstimmung mit Kant, was er S. 11 eingesteht in denjenigen seiner Worte, denen zufolge gerade jenes Beispiel Kant's „so unglücklich gewählt" ist, „dass er in demselben wirklich widerlegt werden kann." Werde dasselbe auf die von Kant angegebene Weise gefunden, so sei es freilich unzweifelhaft synthetisch. Trotzdem scheint für Becker doch „der Begriff 12 bereits in dem Subjecte, wenn auch versteckt,

gedacht worden zu sein, und das Urtheil demnach auch als analytisches Urtheil gewonnen werden zu können. Denn der Inhalt des Begriffs 12 ist 11 + 1, der von 5 aber 4 + 1 oder 1 + 4, also ist 7 + 5 identisch mit 7 + 1 + 4; dieses ist aber identisch mit 8 + 4; da aber 4 soviel heisst als 3 + 1 oder 1 + 3, so ist 8 + 4 so viel als 8 + 1 + 3 oder 9 + 3, und so weiter schliessend, findet man, dass 7 + 5 identisch ist mit 10 + 2, 11+1, was der Inhalt des Begriffs 12." Kant würde eben hiergegen immer noch zu bedenken geben können, dass die Erlaubniss 11 + 1 als Inhalt des Begriffs 12 und 4 + 1 als den des Begriffs 5 zu fassen, nur eine bedingte und nur unter Voraussetzung der Beschränkung der Abstraktion auf den Vorgang innerhalb Raum und Zeit statthaft sei. Demgemäss ist es für die Hauptsache gleichgültig, ob jenes Urtheil 7 + 5 = 12 nach Becker's Weise sich auch als analytisches bilden lasse, und mit Recht sagt derselbe: „die Behauptung Kant's, die Sätze der „Mathematik seien synthetische Urtheile, erleidet dadurch höchstens „die Einschränkung: einige können auch als analytische Urtheile „gewonnen werden." Treffend weist er Zimmermann's Meinung zurück, der da urtheilte, Kant trenne sich durch sein „Vorurtheil" nicht blos von Hume und seinen Vorgängern, sondern auch von den analytischen Mathematikern. Hinsichtlich der „Vorgänger" bemerkt Becker (S. 13): „Kant ist ja der erste, welcher die Urtheile in analytische und synthetische gesondert hat, und kann also mit jener Behauptung mit keinem Vorgänger in Widerspruch stehen. Und den analytischen Mathematikern ist bis auf Riemann" — so versichert in Bezug auf diese Becker ebd. — „niemals in den Sinn gekommen, derartige Fragen aufzuwerfen." Das Wort analystisch, wie es die Mathematiker gebrauchen, hat mit der Kant'schen Scheidung der Urtheile in analytische und synthetische nichts zu thun, und der einzige Mathematiker Riemann, welcher sich dem Sinne nach mit dieser Frage beschäftigt hat (denn Kant und dessen Eintheilung der Urtheile waren ihm ohne Zweifel unbekannt) gelangte zu dem Resultate: „Die Sätze der Geometrie lassen sich a priori nicht aus reinen Grössenbegriffen ableiten." Dies will aber durchaus nichts anderes sagen, als „sie sind synthetische Urtheile im Sinne Kant's."

4. Auch dass eine derartige philosophische Synthesis in letzter Instanz nicht sowohl den Akt des Urtheilens oder gar die Beschaffenheit des einzelnen Urtheils als vielmehr die apriorischen Grundlagen aller strengen Erkenntniss angeht, scheint Becker mit aller Schärfe zu durchschauen, da er gerade bei dieser Gelegenheit sich gegen eine andere Meinung wendet, nämlich gegen die Ansicht, „die Unfähigkeit von der Vorstellung des Raumes zu abstrahieren, könne ebenso wie die, die Materie als zerstörbar vorzustellen, aus äusseren Gründen herstammen, sei also an sich kein Beweis von der subjektiven Natur dieser Vorstellung.“ Den Grund, weshalb dieser Vergleich unzutreffend sei, giebt Becker S. 14 so an: „. . . . Der „Raum ist eine nothwendige anschauliche Vorstellung, von „der wir uns nicht zu befreien vermögen. Denn wir können „nicht einmal denken, dass kein Raum sei. Wenn nun auch „viele nicht denken können, dass die Materie zerstörbar sei, „so beruht dies darauf, dass wir uns dieses Zerstören nicht vor-„stellen können. Dort liegt also ein Vorstellen müssen, hier „das gerade Gegentheil, ein Nicht Vorstellen können zu „Grunde. Die Materie ist überhaupt keine selbstständige Vor-„stellung, wie der Raum, sondern nur ein abstrakter Begriff, in „der wir nichts denken als das x, welches jeder sinnlichen Vor-„stellung zu Grunde liegt, das aber selbst sich jeder unmittelbaren „Wahrnehmung entzieht, das wir zwar als daseiend denken „müssen, sobald wir es als die Ursache unserer Sinnesempfindung „erkennen, von dessen Natur und also auch von dessen Zerstör-„barkeit oder Unzerstörbarkeit wir aber keine Vorstellung haben „können.“

5. In diesem letzten Becker'schen Passus ist jedoch einiges bedenklich, so gut auch das Vorangehende ausgedrückt war. Von den Worten an: „die Materie ist überhaupt keine selbstständige Vorstellung wie der Raum“ beginnt nämlich der Irrthum, und er steckt schon in diesen. Auch der Raum ist keine selbstständige Vorstellung; etwas, was blos Raum wäre, ist eine so leere Abstraktion, dass sich dabei niemand etwas Wirkliches vorzustellen vermag. Jedenfalls meint Becker etwas Richtigeres. Der Raum ist vielmehr eine Bedingung, bei deren Aufhebung für die auf das Endliche gerichtete Vorstellung die dieser, nur als solcher, als einem Akte des Denkens (auf den verschiedenen Stufen des

Wahrnehmens, Vergleichens, Erinnerns, Abstrahierens u. s. w.) zukommende Realität und Eigenschaft eines zum Theil für sich bestehenden Wirklichen verloren gehen würde. Der Raum, ebenso aber auch die Zeit und endlich die Kategorien für den synthetischen Einheitsgebrauch des Verstandes sind **nicht selbstständige Vorstellungen,** wohl aber **Bedingungen und Voraussetzungen der Selbständigkeit des Vorstellens.** Die Unabhängigkeit des Geistes von allem Individuellen und Endlichen wird durch jene synthetisch-apriorischen Grundlagen der strengen Erkenntniss verbürgt, und wenn sie deshalb nicht im Sinne der einzelnen Dinge objektiv sein können, so sind sie ebenso wenig im Sinne einzelner Bewusstseinsakte subjektiv. Sind sie letzteres, sind sie subjektiv überhaupt, insofern sie für uns gerade nur durch das Bewusstsein unmittelbar erfasst worden, so steigern sie die Subjektivität desselben durch jene ursprüngliche Unabhängigkeit vom Einzelnen zu einer absoluten, die deshalb auch nicht mittels einer Abstraktion zu gewinnen ist. Indem Becker im Anschluss an den zuletzt angeführten Passus fortfährt: „Eben darum scheint mir zwar der Begriff der Materie ebenso wie die Vorstellungen des Raumes und der Zeit subjektiver Natur, nicht aber die Vorstellung ihrer Unzerstörbarkeit“ hat er zwar mit diesen letzten Worten Recht; er irrt jedoch hinsichtlich der Gleichheit der subjektiven Natur. Die Materie ist nicht ebenso subjektiver Natur wie Raum und Zeit. Jene ist individuell-subjektiv, die letzteren sind es nicht, nicht sowohl, weil sie selbst als einzelne Vorstellungen, für welche sie gar nicht gelten dürfen, unzerstörbar sind, sondern weil auf ihnen zugleich die Unzerstörbarkeit des endlichen Vorstellens überhaupt, d. h die Möglichkeit, die Welt des Endlichen vorzustellen und damit die unseres individuellen Bewustseins beruht.

Raum, Zeit und Kategorien verbürgen uns erst die Wirklichkeit und damit den Erfolg aller individuellen Akte des Vorstellens, die sämmtlich mehr oder minder einseitig und abstrakt Einzelnes aus dem Mannigfaltigen des Daseins herauslösen; jene aber ergänzen das, wovon wir absahen, weil eben sie, welche die Grundlage der Möglichkeit unseres individuellen Bewusstseins sind, auch die Bedingungen des Daseins und der Zusammenhänge des letzteren bilden. Wir finden nicht unsere individuellen Vor-

stellungen in den Erscheinungen wieder, wie oft die Kantische Lehre aufgefasst ist: Nein, sofern wir zu einer streng nothwendigen Erkenntniss gelangen sollen, müssen wir uns erst in derselben Welt des Geistes zurechtfinden, deren Spuren wir alsdann auch in den Erscheinungen wieder erkennen werden, welche letzteren freilich, sofern sie mittels der ursprünglichen Bedingungen, die unsere individuelle Auffassung beschränken, uns bewusst werden, nur als Bestimmungen und Besonderungen des Geistes sich darstellen. Raum, Zeit und Kategorien sind so die ursprünglichen Synthesen, die, was unsere individuelle Auffassung analytisch trennt, unbeschadet seines vor jeder Erfahrung liegenden Zusammenhangs diesem gemäss verbindet. Vgl. meine Beiträge.

3. Besondere Anwendung des Gegensatzes von „analytisch und synthetisch“ auf die Syllogistik.

Dieser Gegensatz zwischen synthetischem und analytischem Wesen der Urtheile, ist nun, wie schon angedeutet, auch wichtig für das Schlussverfahren. Wo dies für analytisch gelten muss, da ist der Sachverhalt der, dass im Subjektbegriffe des Obersatzes selbst schon das von ihm im Prädikate des Urtheils Ausgesagte und weiter auch das im Schlusse Gefolgerte enthalten ist. Das Allgemeine, welches in derartigen Schlüssen bestimmt, beruht auf der nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs vor sich gehenden Abstraktion. Es entstammt, als solches Allgemeine nämlich, zwar nicht der Erfahrung sondern ist Erzeugniss des gegen diese reagierenden Denkens; es braucht überhaupt gar nicht von einem Erfahrungsinhalte, wenigstens nicht von einem der äusseren abstrahiert zu sein; es ist aber auch, als abstrahiert, blos formal und die aus ihm im Schlusse gefolgerten Bestimmungen erweitern und bereichern eben deshalb auch unsere Erkenntniss nicht durch neuen Inhalt, vielmehr erläutern sie blos einen vorhandenen Besitz, freilich aber klären sie uns über ihn auch auf, und sie vermehren dadurch unser methodisches Wissen und unsere des begrifflichen und wesentlichen Zusammenhangs bewusste Einsicht. Hierüber sind auch die meisten Logiker einig.

Anders ist es beim synthetischen Erkennen. Da richtet sich unser Urtheilen und eben deshalb auch unser Schliessen — und

gerade die Beziehung zu letzterem ist das hier Wichtige — auf eine nicht schon im Denken und Gedachten selbst enthaltene Wahrheit.

4. Möglichkeit formaler Schlussfolgerung bei synthetischem Obersatze und definitive Bestimmung des richtigen Sinnes der „unmittelbaren Verstandesschlüsse."

Dabei ist jedoch hinsichtlich des Schliessens immer noch ein blos formales Verhalten möglich, wenn auch das ganze durch dasselbe bewirkte Erkenntiss inhaltlich neu ist, weil der Obersatz synthetisch ist. Der synthetische Gebrauch hat es also hier zwar immer mit inhaltlicher Erkenntniss zu thun; jedoch die Verbindung der Urtheile, die sich an das eine inhaltliche Urtheil des Obersatzes anschliesst, kann hier auch blos formal sein und nichts Neues in inhaltlicher Beziehung ergeben. Solcher Art sind eben jene früher erwähnten „unmittelbaren" Schlüsse, auf die Kant fälschlich die Verstandesschlüsse überhaupt einschränken wollte. Es sind die, in denen eine Verbindung von nur zwei Urtheilen enthalten ist, in deren letzterem aber das Subjekt als Prädikat sich dem Inhalte nach gar nicht verändert hat. Es sind die Schlüsse, welche lediglich auf den formalen Verhältnissen der Begriffe überhaupt oder blos des Subjekt- und Prädikatbegriffs zu einander oder der Verbindung letzterer beruhen, d. h.

1) hinsichtlich der Quantität Schlüsse per iudicia subalternata nach der Regel: ab universali ad particulare valet consequentia,
2) hinsichtlich der Qualität Schlüsse der Opposition, theils per iudicia contradictorie opposita, theils per iudicia contrarie opposita, theils per iudicia subcontrarie opposita,
3) hinsichtlich der Relation Schlüsse der reinen oder veränderten Umkehrung
4) endlich Schlüsse der Contraposition.

Es soll von diesem formalen Schlussferfahren, welches jedoch formal nur in Bezug auf die Verbindung der Urtheile ist, hier ebenfalls abgesehen werden. Ich verweise dafür auf Hoffmann's Abriss der Logik, die schon genügt, und auf Ueberweg.

B. Das Wesen der Synthesis im echten Schlussverfahren.

1. Relativität synthetischer Erfahrungs-Gewissheit im Theoretischen wegen Abhängigkeit der Erkenntniss von konstanten und apriorischen Bedingungen des Bewusstseins.

Uns kommt es darauf an, nicht blos das synthetische Urtheilen sondern auch die synthetische Verbindung von Urtheilen im Schlussverfahren kennen zu lernen und so die Nothwendigkeit apriorischer Deduktion im Gegensatz zur blos induktiven Syllogistik darzuthun. Wo eine solche synthetische Verbindung eine Wahrheit erschliesst, da ist die Wirklichkeit der letzteren im Theoretischen — und darauf beschränken wir uns hier — eine nur relative d. h. blos eine solche von Erscheinungen. Dies sind Gegenstände, deren Auffassung und Aufnahme in's Bewusstsein an konstante Bedingungen des letzteren und des Daseins überhaupt gebunden ist. Ohne dieselben würde sie niemals dem Verstande sich darbieten. Der Vernunft stellen sich — jedoch nicht für das theoretische Bewusstsein, — die Objekte freilich ohne solche Schranken dar.

2. Besonderer Nachweis dieser Bedingungen im Geiste, nicht nach dem Buchstaben Kantischer Lehre.

a. Die konstanten Formen der sinnlichen Anschauung und des Verstandes in ihrer allgemeinen Bedeutung.

Wie nun nach Kant die Möglichkeit, Gegenstände zu bekommen auf dem Umstande beruht, dass ein in der konstanten Ordnung von Raum und Zeit erscheinendes Mannigfaltige dem Bewusstsein bei der sinnlichen Anschauung gegeben wird, so setzt auch die Bethätigung des Verstandes, der das in jenen reinen Formen der letzteren geordnete Material in Einem Bewusstsein zu verbinden sucht, konstante Bedingungen dieser Einheit des Bewusstseins voraus, welche als solche ihrem Ursprunge nach unabhängig von der Erfahrung sind und von jeder individuellen Entstehung. Es sind dies die Kategorien oder die verschiedenen Arten, wie die vor aller Erfahrung liegende und doch jede Erfahrung in ihrer Auffassung als Einheit begründende transscen-

dentale Apperception des Selbstbewusstseins die einzelnen Vorstellungen auf seine eigene Unreinheit bezieht; es sind die verschiedenen Arten, wie dasjenige „ich denke," was alle Vorstellungen muss begleiten können, die Einheiten einzelner nothwendig und allgemeingültig erfasst und bestimmt. Diesen Sinn der Kategorien, dass sie das Moment ursprünglicher Bewusstseins-Einheit, was in jedem besonderen Zusammenhange sich offenbart, ausdrücken sollen, ist unzweifelhaft, und ebenso sicher ist es, dass die Forderung solcher Einheit ein wirkliches Bedürfniss ausdrückt und damit auf den Grund eines wahrhaften Seins hinweist, der so feststeht wie alle Gewissheit überhaupt. Diese wird in letzter Instanz allein verbürgt durch solche Einheit, ohne die sie gar nicht denkbar ist. Gäbe es solche Einheit nicht, dann gäbe es für uns auch keine gewisse Erkenntniss und damit kein gewisses Sein. Welches nun die einzelnen Kategorien sind und wie sie bestimmt werden müssen, das zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Doch will ich mir eine Andeutung erlauben.

b. Die Kategorien Kant's im Besonderen und das falsche Verhältniss derselben zur logischen Urtheilstafel.

Fest zu halten ist hierbei vor allem der Parallelismus zwischen den ursprünglichen Grundlagen der sinnlichen Anschauung und des Verstandes. Hinsichtlich jener, dem Auffassungsvermögen des theoretischen Bewusstseins, entdeckte Kant durch eine transscendentale Selbstbesinnung von oben (S. 18 f.) beschriebener Art, die auf die Grenzen der Abstraktion sich richtete, ein Ursprüngliches; ein Gleiches entdeckte er im Verstande. Während die Sinne unmittelbar auf die Gegenstände gehen und sie anschaulich vorstellen, verknüpft der Verstand sie denkend und es entspringen Begriffe. Derselbe ist daher Grund der Einheit des Mannigfaltigen. Wie nun in der Ordnung dieses Mannigfaltigen mittels der reinen Formen der Sinnlichkeit in dieser sich ein absolut Konstantes zeigte, das nicht nur einzelne, sondern alle Empfindungen überdauerte und für sie vorausgesetzt wurde und wie Kant als Ursache solcher Konstanz mit dem ihm eigenen genialen Scharfsinne Raum und Zeit erfasste, so musste auch in

der Funktion der Einheit des Bewusstseins ein solches Ursprüngliche enthalten sein, falls zufällige Wahrnehmungsurtheile nothwendige Frfahrungsurtheile werden sollten. Auch dieses Konstante der Einheitsfunktion erblickte Kant.

Es war, wie oben gezeigt ein Werk von Kant's kritischer Unbefangenheit und treffenden Einsicht, dass er die wahre Bedeutung der Kategorien uns in deren Uebereinkommen mit der mannigfachen Art und Weise, wie durch ein neues Konstante das geordnete Mannigfaltige noch überdies auf eine Einheit des Bewusstseins bezogen wird, erkennen liess. Eben deshalb ist nun auch das Konstante der ursprüngliche Grund, wegen dessen die blos formale Beziehung in den logischen Urtheilen, als eine Funktion der Einheit eine wirkliche Erkenntnissthätigkeit, nicht blos ein willkürliches Verfahren ist und wegen dessen dieselbe reale Bedeutung hat, falls sie an dem in der Sinnlichkeit und ihren reinen Formen gegebenen Material ausgeübt wird. Denn die ursprüngliche Einheit ist auch hier der Bürge, dass die Ergebnisse des an sich isolierenden und aus dem Zusammenhange loslösenden abstrakten Urtheilens keine Phantasiebilder sondern ein Spiegel des Wirklichen sind; dass der Inhalt derselben, ob er zwar aus seiner zufälligen Verbindung des Zusammenseins gerissen sein mag, dennoch nicht seinen nothwendigen Zusammenhang, in den er gehört, verloren hat, sondern gerade dadurch in diesem zum Bewusstsein gebracht wird. Ist doch solcher Zusammenhang an sich unverlierbar, aber er ist es auch vor allem für eine Erkenntniss, die sich der ursprünglichen Grundlagen bewusst wird, an welcher sie und die unabänderlichen Bestimmungen des Daseins ihr gemeinsames Band haben.

Keineswegs jedoch ist jenes Konstante in der Einheitsfunktion mit der formalen Einheits-Beziehung in den logischen Urtheilen identisch. Diese logischen Einheiten oder Kategorien sind vielmehr aus der Erfahrung abstrahiert. Nachdem die blos psychologisch durch Reproduktion der Erinnerungsbilder gewonnenen Allgemeinvorstellungen mittels der Abstraktion und Determination fixiert sind, wird der Sinn dieses nicht mehr flüssigen und verschiebbaren Allgemeinen festgehalten im Urtheile. Das Wort ist an sich nur der flüssigen Allgemeinvorstellung adäquat, aber die Beziehung zweier solcher Vorstellungen auf einander im Satze ermöglicht

es, die Bedeutung desselben, und zwar gemäss der Leistung, welche das von dem Satze der Identität geleitete Denken in Abstraktion und Determination an demselben vollzogen hat, auch in einer bleibenden Form für andere festzuhalten. Ein Satz, welcher in solcher Weise die Bedeutung zweier Vorstellungen fixiert, ist ein formal-logisches Urtheil. Im Urtheile erlangt also die flüssige Allgemein-Vorstellung des Wortes eine von der Erfahrung abstrahierte Konstanz und dasselbe sagt deren Sinn aus. Abstrahiere ich nun wieder von den beiden verbundenen Vorstellungen oder dem Inhalte der Urtheile und sehe ich nur auf die Art ihrer Verbindung, d. i. auf ihre Form, so habe ich die höchsten von der Erfahrung auf diesem Wege möglichen Abstraktionen, die formal-logischen Kategorieen erhalten. Letztere sind also auf ganz anderem Wege als die ursprünglichen Formen der synthetischen Einheitsfunktion gewonnen. Diese stellten sich als letzte Grenzen der Abstraktion, jene als letzte Produkte der Abstraktion, beide in Rücksicht auf das einende Bewusstsein dar. Dort haben wir es mit ursprünglichen Bedingungen, die der Inhalt eines den Charakter der Selbstbesinnung tragenden Bewusstseins sind, zu thun; hier mit abgeleiteten Ergebnissen, die aus einer auf die mannigfachen Erscheinungen des Daseins gerichteten Beobachtung allmählig ausgelöst worden sind.

Jene ursprüngliche Konstanz der aller Erfahrung überhaupt gegenüber sich geltend machenden Einheitsfunktion, auf welcher auch die Möglichkeit aller Verbindung in formal-logischen Urtheilen beruht, ist demnach ganz verschieden von diesen aus der blossen Form der letzteren gewonnenen höchsten Abstraktionen und von den durch diese bezeichneten obersten konstanten Einheiten, welche die weitesten Kreise innerhalb der Erfahrung und ihre thatsächlichen Verbindungen zusammenhaltend umspannen. Jene ursprüngliche Konstanz und ihre Arten sind überhaupt gar nicht vergleichbar den Einheitsformen der logischen Kategorien, geschweige denn, dass sie ohne Rest in diesen aufgehen dürften.

Freilich aber wird allein durch die ursprüngliche Konstanz die reale Bedeutung und Möglichkeit der im Urtheile mittels höchster Abstraktionen vollzogenen Verbindung erklärt, sodass lediglich hierdurch zugleich auch letztere hinsichtlich ihrer formalen Wahrheit gerechtfertig werden kann.

Ueber diesen Sachverhalt indess täuschte sich Kant. Wie es ein Grundbestreben seiner gesammten theoretischen Philosophie ist und in logischer Beziehung ihm im Gegensatz zu Früheren hier wesentlich darauf ankam, die formalen logischen Gesetze für die Erfahrungserkenntniss auf einen inhaltlichen Grund zurückzuführen oder, um es anders auszudrücken, die reale Bedeutung der rein begrifflichen von der Erfahrung unabhängigen und doch über diese mächtigen analytischen Verbindung aus einer ebenso ursprünglichen synthetischen herzuleiten, so geschah es auch besonders an dieser Stelle, dass die Freude über Erreichung dieses Zieles ihm den Reichthum der einzelnen über dasselbe hinausgehenden Entdeckungen und das Verhältniss, in dem deren besondere Momente zu einander stehen, verdunkelte.

Das ist meiner Meinung nach die wahre, nicht zu bestreitende Sachlage; es ist einer der Punkte, in denen ich von den in vielen Beziehungen so trefflichen Arbeiten Cohen's und Stadler's abweiche. Es ist dies ein Punkt, in welchem ich eine Umbildung der Kantischen Erkenntnisstheorie für nothwendig erachte.

c. Andeutung einer Reform der Kantischen Kategorienlehre.

α. Princip derselben ist die Beziehung der transscendentalen Einheitsfunktion zu den übrigen apriorischen Bedingungen des Bewusstseins.

Anstatt die Arten, in denen sich der ursprüngliche Grund des Selbstbewusstseins als synthetische Einheitsfunktion bethätigt, aus den Formen der Urtheile d. i. aus der logischen Kategorientafel abzulesen, hätte sie Kant vielmehr in der mannigfachen Weise des Verhältnisses erblicken sollen, in welches sich die transscendentale synthetische Einheitsfunktion, der Verstand schlechthin als einendes vor der individuellen Erfahrung liegendes Ichbewusstsein, zu den übrigen apriorischen Momenten setzen kann, welche jeglicher empirisch-psychologischen Analyse des theoretischen Bewusstseins gegenüber standhielten und sich als Urthatsachen einer transscendentalen Selbstbesinnung über das, was die Erfahrungserkenntniss überhaupt erst ermöglicht, darstellten.

β. *Die Arten dieser Beziehung und die Grundkategorien der Qualität, Quantität und Relation.*

Solche Urthatsachen sind nun 1) die der Affektion überhaupt, d. i. die der Möglichkeit derselben, nicht die der einzelnen Affektion, also nur die Möglichkeit sinnlichen Anschauens überhaupt, 2) die der Ordnung des sinnlich Angeschauten oder die Möglichkeit des reinen Anschauens in Raum und Zeit. Denn offenbar konnte es a priori nicht mehr Einheitsarten für die besonderen, das Vorhandensein von dargebotenen Objekten voraussetzenden Erkenntnisse des theoretischen Bewusstseins geben, als sie durch die ursprünglichen Grundlagen, mittels deren sie gewonnen wurden, sich herstellen liessen, sei es durch Beziehung des ursprünglichen Grundes der Einheitsfunktion auf je eine derselben allein, d. i. blos auf die Empfindung oder blos auf die reine Anschauung, oder auf beide zugleich d. h. auf ein Verhältniss zwischen beiden. Man konnte somit fragen: Liegt die Einheit

1) in der Empfindung oder sinnlichen Anschauung
2) in der reinen Anschauung und zwar
   a. des Raumes, oder
   b. der Zeit
3) in einem Verhältnisse beider, nämlich in einer Beziehung der Empfindung überhaupt auf die reine Anschauung überhaupt?

γ. *Besondere Bedeutung dieser Kategorieen und die Arten der Kategorie der Relation (Substanz; mechanische, psychische und psycho-mechanische Kausalität: letztere die des Zwecks).*

Die ursprüngliche Einheit, die in solcher Beziehung enthalten, würde alsdann der Grund sein davon, dass eine Empfindungseinheit entweder die der reinen Anschauung deckt oder, (da letztere zwar nicht selbst aber doch durch Einschränkung theilbar ist — denn alle Raum- und Zeittheile sind nur Theile eines und desselben Raumes, keine Vielheit von Raum- oder Zeit-Arten, — während Empfindung untheilbar ist), dass sie nur einen bestimmten Raum einnimmt oder nur eine bestimmte Zeit währt.

Hiernach haben wir folgende Grundkategorien

1) Die Möglichkeit einer Empfindungseinheit oder der Intensität: Einheit des Grades (der Kraft): Kategorie der Qualität.

2) Die Möglichkeit einer reinen Anschauungseinheit oder der Extensität: Einheit der Ausdehnung (des Maasses), der Quantität,
   a) im Raume: oder des Körpers
   b) in der Zeit: oder des Gedankens.
3) Die Möglichkeit einer Beziehungseinheit oder der Relation zwischen Intensität und Extensität: Letztere kann nun wiederum sein:
   A) Einheit der Intensität in der Unendlichkeit von der reinen Anschauung oder Einheit der Substanz:
      a) Intensität im Raume überhaupt, d. h. durch dessen Unendlichkeit: Möglichkeit der Beharrung im unendlich ausgedehnten Raume oder der Einheit der Materie
      b) Intensität in der Zeit überhaupt, d. h. in aller Zeit: Möglichkeit der Beharrung in der Zeit oder der Einheit des Geistes.

      In a) liegt die Möglichkeit der materiellen oder stofflichen, in b) die der ideellen oder gedachten Substanz.
   B) Einheit der Intensität innerhalb der reinen Anschauung oder der Akcidenzen: Einheit der Kausalität, nämlich:
      a) der Erfüllung eines bestimmten Raumes (mechanische Kausalität der Körper oder ratio essendi)
      b) der Erfüllung einer bestimmten Zeit (psychische Kausalität der Gedanken oder ratio cognoscendi)
      c) der Erfüllung eines bestimmten Raumes zu bestimmter Zeit: (psycho-mechanische Kausalität oder Wechselwirkung der ratio fiendi). Hier kann nun gemäss 3, A, a und A, b der Einheitsgrund der Kausalität entweder in der Materie liegen und dann haben wir
         α) Wechselwirkung in Abhängigkeit von der materiellen Substanz oder Kausalität des äusseren Naturzwecks; oder er beruht auf dem Geiste und ermöglicht:
         β) Wechselwirkung auf Grund des Geistes d. i. die Kausalität des bewussten Zwecks oder des inneren Naturzwecks.

Die Einheit der Kausalität des äusseren Naturzwecks ergiebt die Möglichkeit einer Einheit der Gemeinschaft der materiellen Akcidenzen in der Gliederung der Materie nach Arten und Gat-

tungen; die Einheit der Kausalität des inneren Zwecks ist gleich der Möglichkeit einer Entwicklung der inneren Akcidenzen behufs Ueberwindungen der Arten und Gattungen seitens des Geistes. Jenes Gesetz ist das Princip der Specifikation, dieses das der Kontinuität der Naturformen. — Das Wichtige dieser Reform ist Befreiung der Transscendental-Kategorien von den logischen und Einführung des Zweckbegriffs als eine Art der Kausalität in die Reihe der ersteren, während die Modalität wegfällt und höchstens formal-logischen Werth behält.

δ. Die Ueberführuug der Transscendental-Kategorien in das empirisch-psychologische Bewusstsein und die Relationskategorien als Schemata der Erfahrungseinheit.

Nur soweit soll hier der Inhalt der obersten Synthesis in transscendentalen Urtheilen angedeutet werden. Wie verhalten sich nun aber diese transscendentalen Kategorien zum logischen Urtheilen und Schliessen? Urtheilen und Schliessen sind als Funktionen des Erkennens individuelle Thätigkeiten. Sie sind also vor allem empirisch-psychologisch zu verstehen und zu erklären. Auch ergab sich an früherer Stelle, dass erst im Aufweisen der apriorischen Momente in den individuellen Vorgängen des Erkennens und so in der Bewährung an der Erfahrung ihr exakter Beweis liegt. Sehen wir nun auf die Beziehung unserer Einzel-Erfahrung zu den transscendentalen Kategorien, so bemerken wir sofort, dass eine derselben, nämlich die des Zeitmaasses ein besonders nahes Verhältniss zu unserem Bewusstsein und zu dessen Bethätigung hat, die im allgemeinsten Sinne als „Vorstellen" bezeichnet wird. Die Zeit ist es, durch welche alle Vorstellungen hindurchmüssen, sollen sie uns bewusst und erkannt werden. Sie ist erstlich durch diese Stellung, die sie für uns hat, oder vielmehr wegen der Stellung, in der unsere Individualität sich zu ihr befindet, nicht blos aller Empfindung überhaupt sondern sogar allen einzelnen Empfindungen, gleichartig, weil alle diese für uns in ihr enthalten sind, selbst die räumlichen, und sie ist weiter wegen ihrer Apriorität auch den transscendentalen Grundlagen des Erkennens gleichartig. Dies ihr eigenthümliches Verhältniss im Bewusstsein ist daher der Grund, dass die transsendentalen

Bedingungen der Synthesis zu einer psychologischen Realisierung im individnellen Erkennen gelangen können. Nur unter der Bedingung der Zeit gedachte Kategorien sind deshalb solche, welche Schemata für einen individuellen Erfahrungsinhalt sein können. Solche Kategorien waren aber die der Relation. Nur diese werden also nicht blos den Werth transscendentaler Grundlagen des Erkennens überhaupt, sondern auch einer Anwendung derselben in der Erfahrung und einer objektiven Bestimmung derselben behaupten. Die Relationskategorien haben daher nicht blos transscendentale Idealität sondern empirische Realität.

Für die vor aller einzelnen Erfahrung liegende Synthetis der Ordnung und für die gleiche der Einheit des Bewusstseins wird somit durch die Zeit, indem diese die eigentliche Bedingung des als reproducierende Einbildungskraft funktionierenden Bewusstseins ist, durch welche die Relationskategorien als Schematismen verwendet werden, der Vollzug einer realen Synthetis ermöglicht, wie sie im nothwendigen Erfahrungsurtheile vor sich geht.*) Und zwar kommt letzteres theils ohne Weiteres in einer dem Sachverhalte angemessenen Weise zu Stande, theils geschieht dies erst dann, nachdem der psychologische Vorgang logischen Normen gemäss mittels bewusster Abstraktion und Determination berichtigt ist.

C. Anwendung dieser Reform der Kategorienlehre auf Umgestaltung der Auffassung des Syllogismus und der Verstandesfunktionen in der synthetischen Bethätigung überhaupt.

Demnach besteht das eigenthümliche Geschäft synthetisch über die Erfahrung zu urtheilen d. h. die Gewissheit eines nicht aus der Erfahrung herzuleitenden Zusammenhanges von realer Bedeutung für das Dasein zu behaupten, in der auf ursprünglichen geistigen Grundlagen beruhenden von aller Erfahrung dem Wesen nach unabhängigen Fähigkeit, die Verbindung einzelner Erschei-

*) In welcher Weise C. Göring diesen Sachverhalt missverstanden hat, habe ich dargethan in „Salomon Maimon“ S. 82.

nungen in einer Beziehung auszusprechen, die der besondere Fall eines Grundsatzes ist, durch den die Einheit einer transscendentalen Kategorie ihrem Inhalte nach ausgedrückt wird.

Solche Grundsätze — wie es die Kantischen des reinen Verstandes sein wollen, die aber gemäss der angedeuteten Reform der Kategorien ebenfalls Umänderungen erleiden müssen — solche Grundsätze, sage ich, sind es, auf welchen alle Synthesen beruhen, die je als ein Allgemeines im Obersatze echter Syllogismen auftreten und als eine mittels des Untersatzes der Folgerung bestimmende Einheit erscheinen können.

Es geht in diesem nothwendigen synthetischen Verstandesgebrauch die vor der Erfahrung liegende Einheit als ein den einzelnen Fall nicht blos zeitlich sondern unbedingt Bestimmendes voran. Dieselbe ist keine abstrahierende Einheit, kein vom einzelnen Falle abgezogenes Allgemeine, welches diesem folgt.

Nun hatten wir zwei Arten von Relationskategorien, die als Schematismen der Erfahrungserkenntniss verwendbar waren. Demgemäss wird es auch eine ihnen entsprechende doppelte Gestaltung der synthetischen Urtheile in dem Obersatze und der Schlüsse aus denselben geben müssen. Jene beiden Relationskategorien waren die der Substanzialität und der Kausalität. Es sind daher synthetische Urtheile möglich, die eine auf der Einheit der Substanz oder der Kausalität beruhende ursprüngliche Verbindung aussprechen. Jene wollen wir Substanz-, diese Kausal - Urtheile nennen.

Die ersteren setzen sämmtlich voraus eine Beschränkung der Erkenntniss auf ein Dasein, welches als etwas Unveränderliches und Beharrliches in der unendlichen Zeit oder im unendlichen Raume gegeben ist. Alle jene Erkenntnisse, in denen das Allgemeine das Besondere gemäss der ursprünglichen Einheit der Kategorie der Substanz determiniert, können dies nur so thun, dass sie die unabänderlichen Bedingungen der Substanz in ihrer alles Räumliche und Zeitliche dauernd beherrschenden Macht über die einzelnen Fälle der Erfahrung aufweisen.

Dieses Aufweisen geschieht aber auf dem Wege der Abstraktion, welche von dem Mannigfaltigen der Erfahrung ausgehend, das Wesentliche vom Zufälligen scheidet und dasselbe in Gruppen von Gattungen und Arten gliedert. Wo diese Gliederuug auf

sorgsamen, am empirischen Mannigfaltigen anzustellenden Versuchen beruht, bei denen die Aufmerksamkeit immer auf das Bleibende wie auf das Veränderliche in den gleichen und ähnlichen Umständen, die sich von ungefähr darboten oder künstlich hergestellt wurden, richtete, wird sie als eine reale behauptet, insofern der Erfahrung die Einheit der Substanz zu Grunde liegt.

Diese Beziehung zwischen Art- und Gattungsbegriff lässt sich aussprechen als Urtheil und nur so aussprechen. In diesem Falle ist das Urtheilen aber keine eigenthümliche Denkthätigkeit sondern nur ein Mittel der im Dienste der Mittheilung von der der **Abstraktion** gemässen Konstanz der Begriffe.

Eine solche Begriffsverbindung kann dann Inhalt eines Obersatzes werden, falls sie eine so hohe Abstraktion war, dass sie einen dritten terminus unter sich befasst und für denselben eine Folgerung im Schlusssatze ermöglicht.

Die Kategorie der Substanz ist es also, deren ursprüngliche und inhaltliche Wahrheit auch die des abstrahierenden Verfahrens, auf dem die Klassifikation beruht verbürgt, sowie der aus ihr hervorgehenden Urtheile und Schlüsse.

Ebenso gründet sich die Realität des synthetischen Urtheilens als einer eigenthümlich neuen Denkthätigkeit auf die Kategorie der Kausalität und zwar auf die Kausalität der Wechselwirkung. Aber es ist nur die Wechselwirkung gemäss der Einheit des äusseren Naturzwecks, die hier in Betracht kommt. Denn die andere Art der Wechselwirkung nach der Einheit des inneren Naturzwecks verbürgt die Realität der dritten neuen Denkthätigkeit, nämlich des Schliessens oder Folgerns im eigentlichen Sinne.

Läge der Erfahrung nicht die ursprüngliche Einheit der Substanz zu Grunde, so würde es keine Gattungen und Arten geben von realer Bedeutung, sondern dieselben wären blos formale Abstraktionen. Gäbe es nur Einheit der Substanz in der Erfahrung, so würde auch keine eigenthümliche Denkthätigkeit des Urtheilens und Schliessens erforderlich sein. Alle Verbindungen in der Erkenntniss würden dann blosse Begriffs-Subsumtionen sein. Dies sind sie aber nicht.

Wäre aber ausser der Einheit der Substanz nur noch die der Kausalität des äusseren Naturzwecks Grundlage der Erfahrungserkenntniss, so gäbe es zwar einen äusseren Wechsel an den

Erscheinungen, die einer Gattung, Art und Unterart zu gehören und innerhalb der Grenzen dieser festen Beziehungen. Es würde dann auch eine eigenthümliche Denkthätigkeit, eben das Urtheilen im eigentlichen Sinne, als reale Subsumtion eines Merkmals, das das Prädikat einem Subjekte zuspricht und unterstellt, erforderlich sein. Jedoch eines Schlusses im strengen Sinne bedürfte es doch nicht. Dreigliedrige Satz-Verbindungen, jedoch nur von solchen Subsumtionen, würden genügen durch mittelbare Folgerungen den Erfahrungsinhalt zu umspannen.

Es giebt aber vielmehr auch eine Einheit der Gemeinschaft des inneren Naturzwecks, die eine über die innerhalb der Unterschiedenheit in Gattungen und Arten weit hinaus stattfindende Wechselwirkung des Erfahrungsganzen ermöglicht. Auf ihr beruht und ihretwillen ist erforderlich ein Schliessen, das als dritte eigenthümliche Denkthätigheit anzusehen ist. Die Verbindung, die hier der Obersatz behauptet, ist keine zwischen konstanten Begriffen, auch keine der konstanten Veränderung, die als Merkmal eines Begriffs erscheint sondern eine in der Idee des Erfahrungsganzen gegründete, die erst und nur in der Gliederung des Schlusses im eigentlichen Sinne zum vollkommenen Ausdruck gelangt.

Die durch die Kategorien der Substanz, der äusseren und inneren Kausalität der Gemeinschaft oder Wechselwirkung des Naturzwecks ursprünglich bedingten und in ihrer Realität verbürgten synthetischen Verstandesfunktionen sind also: erstlich Begreifen der konstanten Arten und Gattungen der Erfahrung; ferner Urtheilen über die äusseren Veränderungen innerhalb der Gattungen und Arten durch Beziehung eines Merkmals auf einen Begriff, endlich Folgern aus einer Idee, welche den Zusammenhang derjenigen inneren Veränderungen der Erfahrung enthält, die von Art und Gattung unabhängig sind; ein Folgern, welches eine lediglich durch den Schluss ausdrückbare Verbindung der Gedanken erfordert.

Hierbei sind die zwei Arten der Kategorien der Kausalität, die ratio essendi und cognoscendi übergangen. Jene liegt zum Grunde der Synthesis der äusseren Wahrnehmungen, diese dem blos analytischen, formal-logischen Urtheilen. Beide haben also auch Bedeutung für die Erkenntniss, aber nicht für die Seiten derselben, deren Erforschung uns hier angeht oder nur, sofern sie

in den Dienst der Synthesis treten, wie z. B. die ratio essendi, die nach dem Princip der Identität die formal-logische Abstraktion vollzieht, wenn sie in oben angedeuteter Weise nicht an willkürlich geschaffenen Bildern der Phantasie sich vollzieht, sondern an den Thatsachen der Affektion und innerhalb des Bereiches von Raum und Zeit und der Herrschaft der Kategorien. Die mechanische Kausalität giebt aber, wo sie allein bleibt, uns eine einseitige Ansicht der äusseren Veränderung und entbehrt überdies des systematischen inneren Zusammenhangs. —

Wir wollen nun noch durch eine andere Beobachtungsweise das Verfahren des synthetisch determinierenden Verstandes in seinen unterschiedenen Funktionen des Begreifens, Urtheilens und Schliessens und der mittels ihrer möglichen Synthesen des Näheren zu beleuchten suchen.

Der rein formal-logische Gebrauch des analytisch verfahrenden Verstandes reicht weiter als der synthetische. Geleitet von seinem obersten Gesetze der Identität sucht er das Konstante, was dem Abstrahieren und Determinieren gegenüber als ein formal-logischer fester Begriffsinhalt im Unterschiede von dem psychologisch Allgemeinen und der flüssigen Bedeutung des Wortes sich behauptet. Diese Abstraktion kennt an sich keine Grenze und braucht, da die Vorstellung, an die sie anknüpft ein reines Produkt der Phantasie sein kann, überhaupt weder innerhalb der erkennbaren noch irgend einer Wirklichkeit etwas zu bedeuten. Indem sie absieht von allem Inhalte und den Unterschieden des Mannigfaltigen, ist es ihr nur um den formalen Zusammenhang des Denkens desselben zu thun und um die rein in dessen eigener Natur liegenden Nöthigungen.

Hingegen der synthetische Gebrauch sieht ursprüngliche Voraussetzungen für den Beginn des Denkens sowie Schranken seiner Bethätigung. Jene nöthigen ihn zum Anknüpfen an einen Erfahrungsinhalt, diese zur Einschränkung der Abstraktion. Was in diesem Bewusstsein dann jene hervorbringt, sind Begriffe, die wirkliche Bedeutung für die Erfahrung haben, die einen konstanten Inhalt ausdrücken, falls und sofern aller Erfahrung die Einheit einer Substanz zu Grunde liegt. Es ist also dasselbe logische Verfahren, was die rein abstrakten wie die Erfahrungsbegriffe erzeugt; aber in jenem Falle bethätigt es sich ohne Rücksicht

erkenntniss-theoretischer Bedingungen, im andern Falle mit Rücksicht auf dieselben und also mit Bewusstsein und Beachtung derselben. Es sagt sich hier also: keine Abstraktion darf erstlich an die Empfindung tasten, keine darf weiter von Raum und Zeit absehen, keine endlich auf eine Einheit des Begriffs kommen, welche mit dem Sinne der Kategorie der Substanz unverträglich ist. Verletzt sie eine dieser Forderungen, so ist sie ohne realen Werth und ausser Stande, eine Gewissheit über die Erfahrung zu vermitteln. Erfüllt sie aber jene Bedingungen, so gelangt sie zu Ergebnissen, die jener Kategorie gemäss sind und deren Inhalt als real dadurch verbürgt ist, dass in eben jener die ursprünglichen Grunlagen im Bewusstsein und für das Bewusstsein zu einer aller Erfahrung vorangehenden Synthese von solchem Inhalte und solcher Bedeutung auf einander bezogen sind, dass dadurch die beharrlichen Einheiten innerhalb der Erscheinungen begreiflilch werden.

Die Kategorie der Substanz dient also zum Leitsterne einer Begriffsbildung, die sich auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt und zugleich innerhalb der Grenzen des ursprünglichen Bewusstseins über dieselbe bewegt. Sie ist der Grund der Synthesis, die bei einem so vorsichtigen Verfahren stillschweigend dasjenige durch ein höheres Band eint und ergänzt, was die logische Analyse dem scheinbaren und zufälligen Zusammenhange entrückte. In solcher empirischen Anwendung und Berücksichtigung ihrer transscendentalen Einheit wird die erkenntnisstheoretische Kategorie Grund der Verwandlung des an sich blos analytischen Verfahrens in einen synthetischen Verstandesgebrauch. Die inhaltliche Bedeutung der so vorsichtig abstrahierten Begriffe wird so ermöglicht, freilich aber eingeschränkt auf das als etwas Fertiges gegebene Gebiet der Erfahrung. — Das Unveränderliche und Bleibende in gewissen Gruppen des Daseins, was der formale logische Begriff in den wesentlichen trotz aller Veränderung beharrenden Merkmalen zusammenfasst, wird dafür aber auch andererseits hiernach transscendental begründet und gerechtfertigt. Die Einheit, die solch synthetischer Verstandesgebrauch begrifflich erfasst, ist gemäss den ursprünglichen Voraussetzungen des letztèren ja nur die einer besonderen Art und Weise der aus der Beharrung im Raum und Zeit hervorgehenden und an dieser von Uranfang her gebundenen Konstanz.

Zum Begreifen ist, wie sich hierbei ergab, das Urtheilen noch gar nicht erforderlich. Indess kann anderen ein Begriff nur mitgetheilt werden in der Form des Urtheils und durch den Satz. Die Aeusserung der eben besprochenen in Begriffe gefassten synthetischen Gedanken bedarf also freilich der Urtheile. Diese Art derselben ist jedoch eine uneigentliche, in der das Urtheilen keine neue Denkthätigkeit enthält. Dennoch ist diese Klasse sehr zahlreich und umfasst alle die Urtheile, in welchen Begriffe verbunden sind und in denen das Prädikat weiter als das Subjekt ist.

Wenn somit die Begriffe nur die Arten des Beharrlichen innerhalb der in Raum und Zeit erscheinenden Gruppen ausdrücken, die Arten der festen Beziehungen gemäss der substantiellen Einheit der Empfindung, welche jene Bedingungen der reinen Anschauung erfüllt, so findet doch innerhalb dieser festen Beziehungen ein gewisser Wechsel statt. Es ist zwar und kann nur sein eine vorher bestimmte Veränderung und insofern eine im Erfolg gebundene, als das ganze Gebiet der Erfahrung ein Fertiges ist innerhalb ursprünglicher Grenzen. Immerhin liegt hier ein individuelles Werden vor und dass dieses in seiner Nothwendigkeit auf Grund der Kategorie der Kausalität erkannt werde, das eben ist die Leistung, welche das Urtheil als eigenthümliche Aufgabe zu erfüllen hat und im synthetischen Gebrauch erfüllt.

Im Gegensatze zu jenen soeben vorher erwähnten blos Begriffe verbindenden Urtheilen, die das Unveränderliche im Dasein erfassen, werden beim eigentlichen Urtheilen, das eine neue Denkthätigkeit ist, die unwesentlichen Merkmale bestimmt im Verhätnisse zu jenen bleibenden Einheiten. Hier ist also nur das Subjekt des Satzes ein Begriff, das Prädikat die Vorstellung eines Merkmals. Jene bleibenden Einheiten sind die in begrifflicher Form und ihrem festen Wesen als Subjekte erscheinenden Dinge, deren Veränderungen und Thätigkeiten im Prädikate solcher Urtheile von ihnen ausgesagt werden. Hier wird also jedes Merkmal real determiniert durch das synthetisch Allgemeine des Subjektsbegriffs, dem es im Urtheil als Prädikat subsumiert wird. Der transscendentale Grund, der die Realität der Synthesis solcher Subsumtion verbürgt, ist die Einheit der Veränderung innerhalb

der Gattungen und Arten, wie sie gemäss der Kategorie der Kausalität des äusseren Naturzwecks stattfinden kann. Aber man sieht: über den Charakter einer Erkenntniss der Einheit des äusserlich Veränderlichen kommt auch diese Verstandesleistung des synthetisch subsumierenden Urtheilens nicht hinaus. Ständen alle Erscheinungen, sofern sie in Raum und Zeit gegeben sind, nur in dem Verhältnisse Eines Allgemeinen zum Besonderen, so liessen sie sich auf Grund der transscendentalen Einheiten, welche die Kategorieen der Substanz und der Kausalität der Gemeinschaft des äusseren Naturzwecks enthalten durch die formal-logischen Vorgänge des Abstrahierens und Subsumierens vollständig erkennen. Denn die weitere Determination der Veränderung nicht nur innerhalb einer Gattung und ihrer nächsten Art sondern innerhalb der ganzen Reihe der Arten, in denen derselbe Gattungsbegriff enthalten ist, bis zur fernsten Unterart, würde durch Verbindung zweier oder mehrerer solcher Urtheile in einem Subsumtionsschlusse erreicht werden, und da ja jede Unterart bis zum Individuum hinab wieder eine höhere Art für anderes sein kann, so könnte, wie schon eben angedeutet, die ganze Wissenschaft der Erfahrung mit subsumierenden Verstandesschlüssen auskommen; und mit dieser Art zu schliessen, wäre das determinierende Erkennen alsdann erschöpft. Ein solches Schliessen enthielte jedoch keine neue Denkthätigkeit, die zum Abstrahieren und Subsumieren hinzuträte.

Aber in Wahrheit steht nicht alles Mannigfaltige — auch nicht, sofern es nur in Rücksicht auf Raum und Zeit betrachtet wird — im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt oder wenigstens nicht im Verhältnisse Eines Allgemeinen zu allem aus ihm abgeleiteten Besonderen. Raum und Zeit sind eine konstante Ordnung und das Allgemeine der Einheit, das die Kategorien der Substantialität und äusseren Wechselwirkung im transscendentalen Verstande ausdrücken, ist ein Vielfaches. Dasjenige logische Determinieren, das unter Voraussetzung dieses vielfachen Ursprünglich-Allgemeinen sich auf das Mannigfaltige richtet und letzteres gemäss jenem synthetisch bestimmt, endet daher, wenn es auch noch so vollständig durchgeführt wird, immer noch mit einer unverbundenen Erkenntniss. Dieselbe bildet als Ganzes einen grossen Kreis, — den der Erscheinungen nämlich, — einen Kreis jedoch, der nicht lauter

koncentrische Kreise in sich schliesst, sondern eine Anzahl excentrischer — eine so grosse, wie es die der obersten Gattungen ist — und in welchem nur der Inhalt dieser excentrischen Kreise hinsichtlich der in jedem der letzteren enthaltenen koncentrischen seinem Zusammenhange nach determiniert ist. Denn nur die blos analytische Abstraktion gelangt zu Einem höchsten, aber auch nichtssagenden Gattungsbegriff. Der synthetische Verstandesgebrauch gewahrt es aber, dass das Verfahren der die Erfahrungs- und Bewusstseinsgrenzen gleichmässig innehaltenden Begriffsbildung zu einem Gesammtsystem gelangt, welches nicht einer Pyramide gleicht, die mit einer einzigen Spitze, dem alles umfassenden Begriffe des Denkbaren, nichtssagend schliesst. Ordnen wir vielmehr das Mannigfache mittels Subordination unter die Gattung und Subsumtion des unwesentlichen Merkmals unter den Begriff nur solchen Allgemeinheiten unter, welche den Gedanken der allgemeinsten Einheiten, wie sie für das Beharrliche durch die Kategorie der Substanz, für die Veränderung an demselben durch die der Kausalität der äusseren Gemeinschäft verbürgt wird, auch für die Eigenarten seiner Formung noch aufbewahren, so kommen wir auf mehrere aufeinander nicht zurückführbare Endbegriffe und höchste Subsumtionsurtheile, denen bezüglich konstante Dinge und äussere Veränderungen in bestimmten Erscheinungskreisen entsprechen. Hinsichtlich jener Begriffe sagt Lotze in der Logik S. 54 darum sehr richtig: „So angesehen erhebt sich das Gesammtgebäude unserer Begriffe, wie eine Gebirgskette, die von einem breiten Fuss beginnt und mit mehreren scharf getheilten Gipfeln endigt.“ Unsere blos abstrahierende und subsumirende Erkenntniss gleicht also freilich dann nicht mehr einem absoluten Aggregate — sonst wäre sie ein Chaos — aber doch einem Aggregate von Kreisen, deren jeder einzelne zwar in sich systematisch bestimmt und kein Aggregat ist.

Hiernach ist klar, dass der Verstand mit seinem blos auf die Kategorie der Substanz und Kausalität des äusseren Naturzwecks gestützten determinierenden in Abstraktion der Begriffe und Subsumtion im Urtheile sich äussernden Verfahrens es nie dahin bringt, eine Einheit des durch Affektion der Sinne in Raum und Zeit sich darbietenden Mannigfaltigen herzustellen; er erreicht daher durch jene Funktionen allein nicht den in seiner eigenen

Natur begründeten Zweck, alles empirisch Gegebene auf eine Einheit des Bewusstseins zurückzuführen.

Es muss eine ursprüngliche Einheit geben, welche dies Bedürfniss befriedigt und es ermöglicht, die Reihe starrer Unterschiedenheiten in Gattungen und Arten und der nur innerhalb dieser Schranken vor sich gehenden Veränderungen zu überwinden. Jene Unterschiede trennen zuletzt noch, so sehr sie auch bis zu einem gewissen Grade einen. Es wird also eine das Erfahrungsganze einende Veränderung und ein Grund dafür gesucht.

Es ist dies der Gesichtspunkt der Kategorie der Einheit der inneren Wechselwirkung, von welchem aus unsere Erkenntniss dem blos abstrahierenden und subsumierenden Verstande zu Hülfe kommt und ihn unterstützt. Beim Schliessen nämlich, das als neue Denkthätigkeit auf letztgedachter Kategorie beruht, richtet sich der Verstand auch nur auf die Erfahrung, also ebenfalls auf das in Raum und Zeit Gegebene, aber nicht sofern die Erfahrung ein äusseres Mannigfaltiges und trotz Einheit der äusseren Veränderungen immer noch zum Theil Unverbundenes ist, sondern sofern sie ein einheitliches Ganze ist. Die Erscheinungen werden hier nicht blos als ein ursprünglich Unterschiedenes, demgemäss sie allgemein in Beharrung und äusserer Veränderung bestimmt sind, angesehen, sondern als Einheiten, die selber eine eigenthümliche innere Veränderung haben, durch welche sie die Einheit einer inneren Wechselwirkung in sich ausdrücken. Hier geht für die Erkenntniss nicht das Allgemeine voran, das das Einzelne determiniert, sondern das Einzelne, zu dem das Allgemeine, das es als Idee des Ganzen nach Einer Seite in sich darstellt, gesucht wird.

Hier findet daher im Urtheile nicht mehr Subsumtion unter ein umfassenderes Allgemeine innerhalb der äusseren Erfahrung statt, sondern eine Verbindung von Subjekt und Prädikat auf Grund der inneren Einheit gemäss der Kategorie der Kausalität des inneren Naturzweks oder der geistigen Gemeinschaft, welche die äusseren Unterschiede überwindet.

Wir haben in einem solchen Urtheil also ein ganz neues synthetisches Moment, durch welches dasselbe zu einem Princip wird. Werden in einem solchen Urtheil andere, die mit ihm gemeinsame Begriffe haben, verbunden, so wird nicht ein blosser,

Subsumtionsschluss entstehen, sondern ein solcher, in dem gemäss der in jenem Princip, in dem Obersatze enthaltenen Idee oder Art der Kausalität des inneren Naturzwecks ein Schlusssatz aus dem vermittelnden Untersatz mittelbar gefolgert wird. Weil für solche Folgerung die Schlussform unentbehrlich ist, so zeigt sich hier das Schlussverfahren als eigenthümliche Denkthätigkeit. Es ist das Folgern aus einem Principe, das im Obersatze eine eigenartige Synthesis ermöglicht. Man sehe, um den eben bezeichneten Unterschied zwischen Subsumtions- und principiellen Verstandesschlüssen zu erkennen, sich folgende Beispiele an:

Subsumtionsschluss: Alle Gelehrten sind Menschen,
Philologen sind Gelehrte,
Philologen sind Menschen.

Principschluss: Alle Menschen sind sterblich,
Philologen sind Menschen,
Philologen sind sterblich.

Im ersteren Beispiele wird nur subsumiert, denn der Obersatz subsumiert Gelehrte unter Menschen, der Untersatz Philologen unter Gelehrte und der Schlusssatz sie eben deshalb auch unter Menschen.

Anders ist es im zweiten Beispiele und zwar im Obersatz. Hier wird nicht blos „Mensch“ unter „sterblich“ subsumiert. Diese Auffassung wäre mindestens sehr zweideutig. Mensch ist ja noch ein realer Gattungstypus, der von Sterblichen aber nicht mehr. Worin das Menschsein besteht, das lässt sich in von der Sinnlichkeit abstrahierten, an realen Wesen haftenden Eigenschaften angeben — denn es kann ja in jenem Obersatz überhaupt nur von der Naturbeschaffenheit des Menschen die Rede sein; — der Inbegriff von Sterblichen aber, als eine der der Menschen übergeordnete Gattung, wäre doch eine blos formal-logische Abstraktion ohne Beispiele in der Sinnenwelt. Soll jener Obersatz reale Wahrheit von ursprünglich synthetischer Gewissheit enthalten, wie er sie hat, also auf transscendentalem Grunde fussen, so kann demnach die Verbindung zwischen Mensch und sterblich nicht auf einer Subsumtion, die blos Folge logischer Abstraktion ist, beruhen — eine andere Subsumtion ist sie aber auch nicht; — es muss sonach einen eigenthümlich apriorischen Grund dieser Verbindung geben, da sie durchaus eine von der Erfahrung unabhängige

Nothwendigkeit behauptet. Denn ich brauche wahrhaftig nicht erst alle einzelnen Fälle durchzuzählen, um die in jenem Satze geforderte Gewissheit zu haben. Kann ich sie weder aus dem Einzelnen der Erfahrung durch Abstraktion gewonnen noch durch Subsumtion eines Merkmals der Veränderungen, die innerhalb der Schranken der Gattungen vor sich gehen, solche Erkenntniss erlangt haben, so muss jene Ueberzeugung in noch höheren Bestimmungen wurzeln, und da lassen sich keine anderen denken, als solche, durch welche sie aus der Idee des Erfahrungsganzen zu rechtfertigen ist, nach der Kausalität des inneren Naturzwecks. Es bleibt eben nichts Weiteres übrig. Das Erfahrungsganze muss so beschaffen sein, dass für das in ihm liegende Schicksal des Menschen, welches sich gemäss der Einheit der Kausalität des inneren Naturzwecks vollzieht, die Sterblichkeit desselben nothwendig und unzweifelhaft sich ergiebt.

So ist es denn klar, dass selbst die Erfahrung nur dann vollständig zu einer einheitlichen und dem Verstandesbedürfniss entsprechenden sowie zugleich wahrhaft gewissen Erkenntniss gelangt, wenn wir das Recht haben und es gemäss ursprünglichen Grundlagen des Bewusstseins möglich ist, ausser der Abstraktion und Subsumtion und der auf ihnen beruhenden Folgerung eine dritte eigenthümliche Verstandesfunktion anzunehmen. Sie muss ein Schliessen im echten Sinne sein, das von einem Obersatze ausgeht, der eine nicht mittels jener Vorgänge sondern nur principiell zu gewinnende innere Synthesis enthält. Sie ist eine Art der Einheit, welche durch die Kausalität des inneren Naturzwecks im Erfahrungsganzen begründet ist. — —

Ist in dem Vorangehenden die ursprüngliche synthetiche Einheit für die Hauptfunktionen des Verstandes: für Abstraktion der Begriffe, Subsumtionen im Urtheile und principielle Synthesis im echten Schlusse nachgewiesen, so ist damit zugleich die Möglichkeit eines Allgemeinen dargelegt, das von aller Erfahrung unabhängig ist und im Obersatz von Syllogismen verwendet werden kann, sei es dass diese echte oder unechte sind, d. h. dass sie in diesem Falle auf Begriffsverbindungen oder Subsumtionsurtheilen und deren Verbindungen, in jenem Falle auf principieller Synthesis von Vorstellungen und von ihr abhängigen Urtheilsverbindungen beruhen. Es ist damit die Nothwendigkeit eines Schlusverfahrens

und eines Beweises dargethan, der nicht blos induktiv zu Werke geht.

Ein solches Allgemeine allein ermöglicht ja eine Deduktion: ein Folgern aus einem der Erfahrung zu Grunde liegenden, nicht ihr blos durch Induktion zu entnehmenden Allgemeinen. Es hat allein solche Folgerung unbedingte Gewissheit. Dass die Deduktion, wenn sie auf einer solchen ursprünglich synthetischen Einheit fusst, mehr als die Induktion leistet, ist also keine Frage. — Ihr müss somit der höhere Werth für die Erkenntniss zugesprochen werden; sie allein kann selbst das vorläufig nur durch Induktion zu sammelnde Material erst in seinem nothwendigen Zusammenhange erkennen, falls es einen solchen hat, sie allein erhebt also auch erst die induktive Methode zum Gliede einer echte Erkenntniss bewirkenden Forschungsweise.



Die sittliche Freiheit und die organische Weltansicht.

Eine Würdigung der bezüglichen Lehren Kant's und Trendelenburg's.

(Erweiterung der Habilitationsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1874 vor dem Dekane und der philosophischen Sektion der philosophischen Fakultät in Bonn).

Einleitung.

Als Kant es unternahm, von sittlicher Freiheit zu handeln, da hatte er von seinem Standpunkte aus gerade die besondere Pflicht, die Möglichkeit solcher Untersuchung zu rechtfertigen. Gehört doch der Begriff der Freiheit zu den eigentlichen Objekten der Metaphysik, denn es heisst bei Kant (Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (Bd. 2 der 1. Hartenstein'schen Ausg. v. 1838 S. 39—40): „Gerade in diesen . . . . . Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher . . . . . halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann. . . . . . Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik," oder wie er in demselben Hptw. auf Seite 306 in einer Anmerkung sagt: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit."

Die Metaphysik ist jedoch trotz ihrer von Kant aufrecht erhaltenen Bedeutung nach ihm nur unter der Voraussetzung der Kritik möglich und zwar einer Kritik, von der Prolegg. z. j. k. M. (Werke Bd. 3) S. 294 verlangt wird, sie solle [1] „den ganzen

Vorrath der Begriffe a priori, [2] die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner [3] eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich [4] die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, [5] die Grundsätze ihres Gebrauches, endlich [6] auch die Grenzen desselben, Alles aber in einem vollständigen System darlegen." — Obschon ich weder diesen Forderungen unbedingt beistimmen kann, zumal nicht die in den letzten Worten für philosophische Untersuchungen verlangte systematische Vollständigkeit*) anzuerkennen vermag, noch auch die Lehren Kant's über die Freiheit ohne Weiteres annehme, so ist doch die Höhe des Standpunkt's, von welchem der kritische Philosoph bei Behandlung jenes Begriffes ausgeht, sehr wohl geeignet, den Unterschied des Gebietes philosophischer und empirischer Betrachtungsweise in's rechte Licht zu setzen und in diesem Sinne ewig wahr. Ich will daher diese Seite der Kantischen Untersuchungen über die Freiheit im Nachfolgenden besonders hervorheben und zum Theil anderen gegenüber rechtfertigen.

Den vorher gedachten Forderungen Kant's an die Metaphysik brauche ich dabei nicht im vollen Umfange gerecht zu werden, da hier nur ein einzelner Begriff derselben nach ihm dargestellt werden soll. — Andrerseits aber wird nachfolgende Betrachtung sich doch nicht blos auf den Begriff der Freiheit und zwar in Sonderheit der sittlichen beschränken, vielmehr habe ich mir zugleich vorgenommen, das Verhältniss derselben zur organischen Weltanschauung zu bestimmen. Denn es wird noch lange für die, denen daran liegt, den Gegensatz zwischen Philosophie und Empirie nicht verwischen zu lassen, eine Gewissens-Angelegenheit bleiben, die Grösse und Bedeutung Kant's über allen Zweifel sicher zu stellen, trotz der vielen Mängel seiner Lehre hinsichtlich der Ausführung im Einzelnen. Dies erreicht man aber nicht blos durch Hervorhebung des Gegensatzes, in welchem Kant's Transscendentalphilosophie zu den Lehren der Empiristen oder gar

*)Darüber ist besonders die 1. Abhandlung im I. Heft meiner „Vorstudien" Bonn bei Max Cohen & Sohn 1876 zu vergleichen.

Materialisten erscheint, sondern ebenso sehr und vielleicht noch mehr durch Nachweisung der fast absoluten Höhe, auf welcher das Lehrgebäude des kritischen Philosophen, ungeachtet mancher demselben unzweifelhaft erwiesenen Irrthümer, selbst über den in der neueren Zeit verkündeten Weltanschauungen steht, die einen ernsten und erhabenen Charakter tragen. Unter den letzteren dürfte nun die organische Weltansicht Trendelelenburg's einen durch methodische Strenge, tiefe Begründung, durch eine in philosophischen Dingen überhaupt nur annähernd zu erreichende systematische Vollendung, — zumal auch in der Anwendung auf die verschiedenen einzelnen Wissenschaften, — besonders aber durch den Adel der Gesinnung und die Schönheit der Darstellung in gleicher Weise begründeten Vorrang behaupten. Auch bin ich überzeugt, dass die erhebende Wirkung dieser Eigenschaften auf keinen empfänglichen Leser der „Logischen Untersuchungen" oder des „Naturrechts auf dem Grunde der Ethik" ausbleiben kann. — Ueberdies geschieht es nach meiner Ueberzeugung im Dienste der Wahrheit, und es ist zugleich eine Erfüllung der Forderung, Kant nicht blos zu loben sondern dies Lob auch zu begründen, wenn ein Vergleich von dessen Lehre mit der Weltanschauung eines Trendelenburg unternommen wird und auch nur in Einem wesentlichen Punkte zu Kant's Gunsten ausfällt. Wie nun der Zweckbegriff vorzugsweise die organische Weltanschauung Trendelenburg's begründet, so ist es der der Freiheit und in Sonderheit der sittlichen, der für Kant's positiven Idealismus die breiteste Grundlage abgiebt und beispielsweise schon durch den bekannten Gegensatz von Naturnothwendigkeit und Freiheit über das Ergebniss der Kritik der reinen Vernunft für einen Uneingeweihten in fast widerspruchsvoller Weise hinauszuführen scheint.

Nach diesen Bemerkungen dürfte die Absicht dieser Untersuchung genügend ersichtlich sein, und ich will einleitend nur noch dies über den Gang derselben andeuten: ich werde sie nämlich so anstellen, dass ich nicht das Gesammtergebniss von Kant's Ansicht über sittliche Freiheit der Anschauung Trendelenburg's entgegensetze, sondern ich werde von vornherein die verschiedenen einzelnen Momente der abweichenden Standpunkte im Besonderen nach einander durchgehen und vergleichen.

Vorrath der Begriffe a prio
den verschiedenen Quellen:
der Vernunft, ferner [3]
die Zergliederung aller
gefolgert werden kann, d
des synthetischen Erken
tion dieser Begriffe, [5
[6] auch die Grenzen
System darlegen." –
unbedingt beistimmer
für philosophische
ständigkeit*) anzu
über die Freiheit
des Standpunkt's,
jenes Begriffes a
Gebietes philoso
rechte Licht z
daher diese S
im Nachfolge
gegenüber r
Den v
brauche ich
da hier nu
werden
sich do
Sonder
zuglei
Welt
den
pir
bl
si
d

...r Freiheit überhaupt.

...eitsbegriffes nach Kant und de... ...der organischen Weltanschauung.

...selbst und zwar zuvörderst des Frei... ...eingehend, ist zunächst auf die oben ...en Kant's an die Metaphysik Rücksicht ...er Linie ausgesprochene Verlangen, den ...ier Begriffe festzustellen, geht nur die ...chts die Untersuchung eines einzelnen ...gemäss der demnächst geltend gemachten ...squell des Freiheitsbegriffs nachzuweisen. ...ie „Vernunft" im engeren Sinne.

A.

...e Vernunft dem Verstande entgegen. Wie ...ngeren Sinne) auf der eigenthümlichen Funktion ...ruht, so ist die Vernunft die des Schliessens. ...r. S. 300).

...iche Schliessen, wie es indess rein nur in dem ...ittelbaren syllogistischen Schlusse besteht, erfordert ...dreierlei. Denn es heisst: „In jedem Schlusse ...eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens ...eine Erkenntniss unter die Bedingung der Regel ...der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein ...durch das Prädikat der Regel (conclusio), mithin a ...die Vernunft." (Kr. d. r. Vr. S. 283).

...hat diesen Vorgang und damit die eigenthümliche ...Vernunft im Gegensatze zum Verstande bezweifelt. ...in der Abhandlung „Kant's kosmologische Ideen" ...der Berliner Andreasschule v. Mich. 1872) der ...Dr. Joh. Quaatz auf S. 2 Folgendes „[es] enthält jeder ...und allein die Subsumtion des Besonderen unter ...nur dass beim unmittelbaren dieser Process nur ...vollzogen wird, während er im zweiten Fall zweimal zu

[illegible] stehen ist.“ Aber ich behaupte, er werde beim unmittelbaren Schlusse auch zwei mal vollzogen. Nur *wiederholt* wird er wegen der tautologischen Beschaffenheit des Mittelbegriffs nicht. Denn der Schluss: „*Alle* Menschen sind sterblich, also sind es einige“ — kommt genau genommen, nur durch den verschwiegenen Untersatz: „einige Menschen sind Menschen“ zu Stande. Was aber in dergleichen Einwänden wesentlicher ist, das ist die Verkennung des nach Kant dem Schlusse eigenthümlichen *synthetischen* Princips. Dies hat Kant deutlich bezeichnet, indem er in der conclusio durch das Prädikat der Regel die in ihr enthaltene Erkenntniss „*bestimmt*“ sein lässt. In dem Schlusse: „Alle „Menschen sind sterblich, *Alle* Gelehrten sind Menschen, Alle „Gelehrten sind sterblich“ — ist die Erkenntniss der Sterblichkeit der *Gelehrten* determiniert durch die Sterblichkeit der *Menschen*, das Wesen der ersteren ist durch das der letzteren *überhaupt* bestimmt. Die Bestimmung ist nicht *blosse* Subsumtion, wie in dem Verhältniss des Satzes: „Alle Gelehrten sind Menschen“ zu dem: „Alle Menschen sind sterblich,“ wo nur, nachdem ein engerer *Begriff* unter einen weiteren, der des Gelehrten unter den des Menschen gestellt ist, somit auch „das Urtheil des Untersatzes unter den *Fall* des Obersatzes“ nach Kant's Ausdruck „subsumiert“ werden konnte. (Vgl. Kr. d. r. Vr. S. 154: „V. d. transscendental. Urtheilskraft überhaupt“). Die Regel des Obersatzes selber nämlich enthält eben nicht blosse Subsumtion, sondern eine **principielle** *Erkenntniss*, die freilich alsdann erst *mittels* der *Subsumtion* des Untersatzes auf die Konklusion übertragen wird. *Denn dass im Obersatze der Begriff des* **Menschen** *mit dem der* **Sterblichkeit** *verknüpft wird, das kann nimmermehr blosse Subsumtion leisten.* — Selbst abgesehen davon hat aber auch Quaatz am a. O, noch das in jenem seinen Beispiel zufällig vorhandene Verhältniss, dass nämlich die Begriffe des Obersatzes zu einander wirklich auch im Verhältniss von Art und Gattung stehen und daher einer *blossen* Subsumtion zu gleichen *scheinen*, tendenziös gegen Kant ausgebeutet.

Kant hat also das Wesen des Schlusses als ein eigenthümliches mit Recht behauptet, was auch von anderem Standpunkte selbst Zimmermann in seiner „Philos. Propädeutik Wien 1867, 3. Aufl. Abth. „Logik,“ Abschn. 3. S. 70 fgg. (§ 88 ff., bes. aber

§ 96—8) mit wichtigen Gründen bestätigt. (Hierauf bin ich in der zweiten dieser Abhandlungen ausführlich eingegangen und verweise auf dieselbe).

3. Dieses eigenthümliche Wesen des Schliessens berechtigt nun im Gegensatze zum Verstand eine besondere Funktion der Vernunft anzunehmen, deren metaphysisches Wesen nach dem Angeführten in dem der Erkenntniss eines synthetischen Princips a priori besteht. Denn die Konklusion wird, in oben angegebener Weise, synthetisch und a priori durch den Obersatz als etwas Neues erzeugt. Der Obersatz ist wesentlich der Grund des Untersatzes, der ganze Grund liegt zwar in beiden Prämissen, wie Zimmermann a. a. O. zeigt.

Da der Inhalt des Obersatzes somit wesentlich die Konklusion und damit den Schluss überhaupt bestimmt, und da weiter der Obersatz selber ein Urtheil ist, so kann es an sich so viele Arten der Schlüsse geben, als es Arten der Urtheile giebt. Diese aber, als von der Form des Urtheils abhängig, welche in dem Verhältniss der in demselben auf einander bezogenen Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins beruht, waren vierfach. Denn die Art dieser Einheit betrifft nach Kant und nach der von Herrmann Cohen in der Schrift „Kant's Theorie der Erfahrung" vertheidigten Kategorienlehre kann sie sogar nur betreffen: die Quantität, Qualität, Relation und Modalität des Urtheils. Siehe: Kr. d. r. Vn. S. 108 § 10—12 und vergl. Kiesewetter's „Versuch einer fasslichen Darstellung der neueren Philosophie." — Dass wir diese Ansicht Kant's nur in eingeschränkter Weise billigen, geht ebenfalls aus der zweiten dieser Abhandlungen hervor. Es bedarf die Sache aber noch einer anderen, mehr das formal Logische berücksichtigenden Erörterung, die hier zu weit führen würde. Jedoch liegt es im Wesen des Syllogismus, dass rücksichtlich der Conclusio nur die Kategorie der Relation für das Verhältnisss der im Obersatze verbundenen Begriffe und für dessen Form selbst von Bedeutung sein kann. [Denn das Urtheil des Obersatzes muss 1) stets allgemein sein und die Bedeutung eines solchen allgemeinen Urtheils haben. 2) ist es für den Schluss an sich gleichgültig, ob der Obersatz negativ ist oder welche Qualität er überhaupt hat. 3) muss jede Conclusio apodiktisch sein, also kommen beim Schlusse die Kategorien der Quantität, Qualität und

·tracht: Siehe Kiesewetter]. Da nun gemäss
.benden Kategorie der Relation die Bedin-
.ies Bewusstseins der im Urtheile verbundenen
ifach ist, je nachdem dieselben im Verhältniss
·l Substistenz, der Kausalität und Dependenz oder
ft stehen, so kann es auch nur eben so viele
·meinen Regeln geben (propositiones maiores), durch
nsequenz eines Urtheils aus dem anderen vermittelt
giebt somit kategorische, hypothetische und disjunk-
ıschlüsse. Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 322--7,
ıı „System der kosmologischen Ideen."
ieses wird nun auf den eigenthümlichen Grundsatz an-
der sich in der Funktion der Vernunft beim Schliessen
Diese sucht nämlich (wie Kant Kr. d. r. Vr. S. 285)
ihrem transscendental-**logischen** [also nicht in dem oben
ten rein logischen Gebrauche die **allgemeine** Bedin-
ıres Urtheils (des Schlussatzes), und der Vernunft-Schluss
.ıst nichts Anderes [natürlich in der transscendental-logischen
ht, die sich jedoch nach dem oben unter 2. Dargelegten
bersatz auch als Grund des blos rein logischen Verfahrens
nd machte] als ein Urtheil vermittels der Subsumtion seiner
ingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). [Diese Sub-
ıtion ist also nicht blos eine unter ein quantitativ Allgemeines
ndern unter ein unbedingt Allgemeines oder doch unter die aus
lchem abgeleitetes Gesetz]. Da nun diese Regel wiederum
en demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch
ə Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus)
sucht werden muss, so lange es angeht, so sieht man wohl, der
;enthümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche
: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte
finden, womit die Einheit desselben vollendet wird."

Wenn nun dieser Begriff des Unbedingten unter den drei
glichen Beziehungen, in denen er die Konklusion vermöge der
r möglichen formalen Beschaffenheit des Obersatzes bestimmen
n, gedacht wird, so entstehen die Vernunft-Begriffe des unbe-
gten Subjekts, der unbedingten Kausalität und des unbedingten
nzen. Denn nach Kritik der reinen Vernunft S. 296 wird
ntlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem

Subjekt [2] zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder in einer Reihe, [3] drittens der disjunktiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen sein."

Der zweite Begriff aber ist der von uns hier geforderte. Ist er doch soviel als die Idee vom schlechthin Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen (S. Kritik der reinen Vernunft S. 304). Denn „dieses Unbedingte kann man sich nur gedenken," sagt Kant ebd. S. 338, „entweder als blos in der ganzen Reihe bestehend . . . . .; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der aber selbst unter keiner andern Bedingung steht. . . . . . Im zweiten Fall giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raumes die Weltgrenze, in Ansehung der Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseins veränderlicher Dinge die absolute Nothwendigkeit heisst."

Hier haben wir also an vorletzter Stelle den Begriff der absoluten Selbstthätigkeit erhalten und zwar so, dass er von Kant selber zugleich als Freiheit bezeichnet ist. Der Ursprung dieses uns hier wichtigen Begriffs vom Standpunkt der Kant'schen Philosophie ist somit dargethan und gegen gewisse Bedenken auch schon geschützt.

B.

4. Wie aber stellt sich Trendelenburg zunächst zu diesem Ursprung der Freiheit? Es liegt im System seines real-idealen Parallelismus von Denken und Sein, vor Allem diesen wegen seiner Subjektivität zu leugnen. Während es gerade eine Haupttugend Kant's ist, geleitet von den festen Kriterien des Nothwendigen und streng Allgemeinen den eigenthümlichen von allem Aeusseren unabhängigen Bestand des uns ureigenen geistigen Besitzes auf dem Wege der Reflexion darzuthun und durch Schärfe der Unterscheidung den Reichthum und die Mannigfaltigkeit desselben analytisch zu entfalten, hält Trendelenburg solches Verfahren für gänzlich unstatthaft. Man kann über dergleichen Dinge mit denen nicht streiten, welche überhaupt den Unterschied derartiger

Reflexionen von blosser Selbstbeobachtung der individuellen Seelen-Erscheinungen nicht einsehen. Da aber Trendelenburg zu diesen nicht gehört und die „Isolirung" des Geistes insoweit gelten lässt, dass er überhaupt Subjektives anerkennt, so ist es wenigstens möglich ihm ein Stehenbleiben auf halbem Wege nachzuweisen. Die Unabhängigkeit der mittels der Kriterien des Nothwendigen und streng Allgemeinen in unserem Gemüthe nachgewiesenen geistigen Besitzthümer von allem Aeusseren ist eben dadurch eine ursprüngliche, also eine solche, dass dieser Besitz nicht, wie Trendelenburg will, zugleich auch objektiv begründet sein kann. Dies hat besonders Cohen trefflich erwiesen im Abschnnitt V seines Werkes „Kant's Theorie der Erfahrung", wo er handelt über: „Trendelenburgs Ansicht von der Lücke im transscendentalen Beweise." — Trendelenburg giebt aber selbst zu, dass, wenn Kants Gründe darthun, was sie sollen, dass nämlich die apriorischen Elemente nur subjektiv seien, sich auch die Ansicht über die Bewegung ändern müsse. Sie wird sich schon nach dem hier Ausgeführten ändern müssen, indem sich darnach die Bewegung des Anspruchs zu begeben hat, eine Form zu sein, in welcher Denken und Sein geeint sind. Wäre sie selbst früher als Raum und Zeit und würde sie diese aus sich erzeugen, so bliebe immer dies gewiss: das Band der Einigung zwischen Denken und Sein ist sie nicht, als solches zerreisst sie in Folge der von Kant fest gegründeten ursprünglichen d. i. nicht-individuellen Subjektivität der apriorischen Formen; höchstens für eine Form, welche die Elemente der Erkenntniss selber und zwar nur der anschaulichen in eine gewisse Einheit des Bewusstseins verknüpft, kann sie gelten. Es sind eben dem Aristoteles entliehene Voraussetzungen, die Trendelenburg's Unbefangenheit in Beurtheilung Kant's trübten. Denn die Grundlage der organischen Weltanschauung ist jene irrige Theorie, dass Denken und Sein etwas gemeinsames haben müssen. Trendelenburg hält es daher im „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" 2. Aufl. v. 1868 Th. 1. § 18 S. 24 ff. für die letzte Aufgabe der Metaphysik, „den weitesten Gegensatz, den es giebt, die blinde Kraft und den bewussten Gedanken zur Einigung zu bringen." Aber nach Kant kann dies nicht Aufgabe der Metaphysik sein und Trendelenburg's Gründe, welche die seine eigene Ansicht vernichtenden Kantischen Beweise für die ursprüng-

liche und wesentliche Unabhängigkeit des Gedankens von der blinden Kraft (um mit jenem zu reden) widerlegen sollten, erwiesen sich als nicht stichhaltig. Demnach sind mit den drei möglichen Grundanschauungen, die Trendelenburg am letzt. a. O. § 18 erläutert, „die Ansicht der Indifferenz, die den Kausal-Zusammenhang zwischen bewussten Gedanken und blinder Kraft leugnet, die mechanische und die organische Weltansicht,“ die metaphysischen Standpunkte noch nicht erschöpft und es ist in Sonderheit Kant's Kriticismus übersehen worden.

5. Wenn das Apriori durch das streng Allgemeine und Nothwendige den Geist über alle Besonderheit, selbst über das Selische hinaushebt, so kann im Endlichen, und also auch in den individuellen Offenbarungen des einzelnen Menschen-Geistes, wie es auch das Ergebniss Kantischer Philosophie ist, jene Einheit zwischen Denken und Sein, jene Einheit im absoluten Grunde der Dinge nicht liegen.

6a. Auch Trendelenburg's Charakteristik der verschiedenen Weltanschauungen kann ich daher nicht billigen. Er sagt in Sonderheit von der organischen im selbigen § 18 des Naturrechts, S. 25: „die organische Weltanschauung stützt sich zunächst auf die grosse Thatsache des Lebendigen, als auf eine ideale Thatsache der Natur, welche dem Schein der nackten Kräfte das Gegengewicht hält.“ Aber das Lebendige ist als solches noch keine ideale Thatsache. Oder eignet das Leben nicht auch dem Individuum, als etwas schon ihm Eigenthümliches? Das Individuelle aber ist trotz des Lebens, wenn dieses nicht sonst noch tiefer gegründet ist, vergänglich und also das Lebendige allein noch nicht im Stande für eine ideale Natur zu gelten. Denn die Idee ist ewig und als tiefster Grund des Geistigen noch unabhängiger von allem Individuellen als es der Geist selbst ist gemäss seinem absolut-subjektiven, objektiv aber eben in der Idee gegründeten Ursprunge. Die Idee, als absolutes Objekt, liegt ja ganz jenseit des endlichen Bewusstseins und Daseins; nicht blos im Grunde des Geistes, geschweige denn blos in dem der Dinge, wo diese nur die daseienden Dinge sind, ist sie vorhanden. Wenn daher Trendelenburg den zuletzt von ihm angeführten Satz weiter so erläutert: „Ohne den Gedanken im Grunde der Dinge ist diese weite Sphäre des Lebens unverständlich,“ so hat er die Idee in

unberechtigter Weise eingeschränkt, jedoch gemäss seiner Voraussetzung ganz konsequent. Jener „Gedanke“ ist nicht die Idee und durch ihn wäre am wenigsten die Welt des Geistigen zu begreifen.

b. Diese teleologische Betrachtung erreicht also das Ideale im Menschen gar nicht, und es ist für unsere folgende Betrachtung wichtig zu beherzigen, dass demnach Trendelenburg irrt, wenn er an derselben Stelle weiter behauptet:

„Wo sich die teleologische Betrachtung zum Ursprung im Absoluten erhebt, wird das im Theil aus dem inneren Zweck stammende Soll (z. B. der Mensch soll denken, das Auge soll sehen) zum Willen.“ Die teleologische Betrachtung, die auf das Individuelle, höchstens auf die Gesammtheit alles Individuellen gerichtet ist, kann ja nur durch einen unberechtigten Sprung zum Absoluten gelangen. Es ist daher gar keine Analogie zwischen dem Wollen des Absoluten und dem des Soll im Theile vorhanden. Trendelenburg aber verharrt somit in eben diesem Fehler — welcher auch das πρῶτον ψεῦδος des Abschnittes X „der Zweck und der Wille“ im Bd. 2. der „Log. Untersuch.“ ist, — indem er im „Naturr. etc.“ am a. O. fortfährt: „Was das Will ist im Unbedingten, das ist das Soll im Bedingten, und erst der Mensch verwandelt das Soll wieder in ein Will, wenn er will, was er soll, wenn er will, was Gott will.“ Kann doch der Mensch das Soll des Bedingten, welches die Natur beherrscht, nicht eigentlich ändern; er vermag also nicht das „Soll“ des Bedingten in ein „Will“ zu verwandeln. Nein, die Freiheit des menschlichen Willens ist nur dann gewahrt, wenn sie auf einem Gebiete liegt, das seinem Ursprunge nach so unabhängig von der Natur ist wie der Geist zufolge seiner apriorischen Momente von der Erfahrung.

Die nachfolgende Betrachtung gedenkt dies noch in mehrfacher Hinsicht zu erweisen.

C.

7. Weder Trendelenburg's Einwände gegen den Standpunkt Kant's überhaupt noch die anderer, die von letzterem Standpunkte selber gegen seinen Urheber geltend gemacht sind, konnten wir anerkennen. — Auf andere Bedenken einzugehen, sind wir, unserem Zwecke gemäss, zwar nicht verbunden; indess soviel geht

aus dem bisher Erwiesenen unmittelbar hervor, dass der flache empirische Standpunkt, der alles Geistige nach sensualistischer Theorie nur als mittels der Empfindung erworben annimmt, in den oben S. 78 gerügten Fehler verfällt, das individuell Selische dem Geistigen gleich zu setzen. Erst in jüngster Zeit hat Carl Göring einen vergeblichen Versuch in dieser Richtung gemacht in dem ersten Bande seines „System der kritischen Philosophie." Es fehlt diesen Empiristen eben einfach der Blick für die ganz eigenthümlichen, ureigenen Thatsachen des Geistes, so dass sie, wenn man nicht Alles aus dem Empirischen herleitet, in ihrer Blindheit die Vertreter des Apriorismus sogar als Verkenner alles Thatsächlichen, als Schwärmer für Hirngespinste u. dgl. ansehen. Freilich kann man diese geistigen Thatsachen nicht im ungebildeten Bewusstsein oder gar mit Göring in der Frucht des Mutterleibes erkennen und beobachten wollen, sie sind nur im entwickelten, zur Reife gelangten Gemüthe zu einer solchen Stärke und Kraft gelangt, dass sie der Beobachtung zugänglich sind. Nie aber wäre das Gemüth ohne die ursprüngliche Anlage zu dieser Reife gekommen. Ist doch aller individuell erworbene selische Besitz so specifisch verschieden von den eigenthümlichen geistigen Thatsachen, dass diese nie aus ihm durch blosse zeitliche Entwickelung hervorgegangen sein können, ob sie gleich später als der erworbene Besitz in dem individuellen Seelenleben hervortreten mögen. Schon unbewusst oder besser urbewusst wirken z. B. viele der Kategorien, wie des Dinges und der Eigenschaft selbst im Kindesgemüthe, und ebenso andere apriorische Formen bei Erzeugung der einzelnen Vorstellungen und sonstiger selischer Akte mit.

Hiernach nehme ich Kant's Ursprung des Freiheitsbegriffes von Seiten des ihm durch die theoretische Vernunft bei Kant gewährten Standpunktes, als eines, der gar nicht von den für die Erfahrung geltenden Gesetzen getroffen wird, ohne Weiteres an, während ich die besondere Art, wie dieselbe aus dem Schlussverfahren hergeleitet wird, aus an anderer Stelle darzulegenden Gründen nicht anzuerkennen vermag.

B. Die Deduktion des Freiheitsbegriffes.

8. Die Zergliederung dieses Begriffes, die Kant an dritter Stelle von jeder metaphysischen Untersuchung verlangt, steht in

ngem Zusammenhange mit der weiteren Forderung, eine vollständige Tafel apriorischer Begriffe zu geben, und fällt also mit dieser wegen des begrenzten Zieles dieser Untersuchung fort. Die nächste Forderung aber, die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss mittels einer Deduktion der Begriffe a priori darzulegen, findet auch auf einen einzelnen Begriff Anwendung und ist derselben somit hier nunmehr zu entsprechen.

9. In Kant's Kritiken findet sich überall eine doppelte Begründung: erstlich eine Darlegung des apriorischen Thatbestandes, als eines aller Erfahrung vorangehenden im individuellen Wesen des Menschen sich nur offenbarenden, obschon aus ihm so wenig als gar aus irgend einem Endlichen stammenden Besitzes. Es ist dies die transscendental-psychologische Untersuchung der Auffindung des Apriori mittels der Reflexion. Allein der im absolut-subjektiven Geiste und für denselben erwiesene Besitz des Apriori würde dessen Objektivität für anderes nicht ohne Weiteres begründen können, trotzdem gerade er es ermöglicht, dass der Geist nicht an die Dinge gebunden, sondern diese wesentlich durch jenen bestimmt sind. Diese objektive Geltung beweist Kant indirekt durch Darthun der Möglichkeit objektiver Erfahrungserkenntniss, als einer, insofern sie dies wahrhaft und nothwendig ist, nur durch das Apriori gewonnenen Einsicht. Dies ist die transscendentale Deduktion der apriorischen Formen, enthalten in der der in ihnen gegründeten Möglichkeit der Erfahrung. So gewinnt das Apriori nothwendige Beziehung zur Erfahrung, dem ohne Weiteres gewissen und wirklichen Ausgangspunkt aller Erkenntniss. Also ist mit der nothwendigen Beziehung der letzteren zur Erfahrung indirekt deren Wirklichkeit erwiesen, und die Deduktion der Möglichkeit der Erfahrung ist gegenüber diesem eigentlichen Haupt- und primären Ziele der transscendentalen Deduktion nur von sekundärer Bedeutung.

10. Das Apriori, im über die Erfahrung sich erhebenden Bewusstsein entdeckt, aus keinem Aeusseren, überhaupt aus keinem Endlichen stammend, von blos absolut-subjektivem Ursprung, hat vermöge seiner eigenthümlichen Kriterien des Nothwendigen und streng Allgemeinen objektive Geltung für die Erfahrung, ist also keine blosse Abstraktion sondern ein wirklicher Besitz eines Schöpferischen in uns. Der subjektive Ursprung desselben aber

ist, wie wir nun sagen müssen, Folge keiner blos individuellen Subjektivitat sondern nur durch diese vermittelt, als an dem einzigen Orte, in welchem das Geistige und Innerliche der höchsten Art im Endlichen sich offenbaren kann.

11. Diese transscendentale Deduktion des Freiheitsbegriffes selber, um die es sich nun in erster Linie handelt, richtet sich aber stets nach der Eigenthümlichkeit des Ursprungs des betreffenden Begriffs. Erinnern wir uns daher derselben, so war:

1. Der Begriff der Freiheit ein Vernunft-Begriff,

2. Die Vernunft im engeren Sinne entgegengesetzt dem Verstande. Dieser überhaupt ist nach Kant ein Vermögen der Regeln, die Vernunft ein Vermögen der Principien. Kant sagt hierüber (Kritik der reinen Vernunft Seite 280 ffg.): „Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatze in einem Vernunft-Schlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium.“ Sodann führt Kant ein entgegengesetztes Beispiel ebendaselbst an. Die mathematischen Axiome (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori und werden daher mit Recht relativisch, das ist auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, dass ich darum diese Eigenschaft der geraden Linien überhaupt und an sich aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung. Ich würde daher Erkenntniss aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Nun ist ein jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip und da weiter jede allgemeine Erkenntniss zum Obersatze in solchem Schlusse dienen kann, der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so könnten diese denn auch in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs Principien genannt werden.“

„Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als solche Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wie Kant in der transscendentalen Analytik erwiesen, wenn wir nicht die reine Anschauung oder Bedingung einer möglichen Erfahrung überhaupt herbeizögen.“

„Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen,“ sagt daher Kant ebd. S. 281, „kann der Verstand also gar nicht verschaffen und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne, indessen allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heissen können.“

12. Dieses eigenthümlichen Ursprungs wegen ist aber gar keine Deduktion möglich. Denn es heisst bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft S. 304—5: „Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, sowie wir sie von den Kategorien liefern konnten.“ „Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Objekt, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft könnten wir unternehmen, und dies ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.“

„Man sieht leicht, dass die reine Vernunft nichts Anderes zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen, (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Konkurrenz), und dass sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jenes bedarf sie, um die ganze Reihe von Bedingungen vorauszusetzen und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständige (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunft-Begriffes in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts von der Bedingung zum Bedingten von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten d. i. zu den Principien.“

Wir kommen somit zur folgenden Aufgabe, welche betrifft die:

C. Grundsätze des Gebrauchs des Freiheitsbegriffs und der Bestimmung der Grenzen desselben.

13. Es gelingt gemäss dem unter II Ausgeführten den Vernunft-Begriffen nicht mehr, zur Erfahrung im Besonderen zu gelangen; sie können daher wenigstens im Theoretischen keine inhaltliche Erkenntniss mehr vermitteln und dies um so weniger,

als die Vernunft ja eben ihrem Wesen nach Erkenntniss aus Principien sein und bleiben muss, sie also die Erfahrung hinsichtlich des besonderen, empirischen Inhalts gar nicht mehr, auch nicht der Form nach bestimmen können, sondern höchstens das Ganze der Erfahrungs-Erkenntniss als solches in formallogischer Beziehung. Somit ist die Wirklichkeit der Vernunft-Begriffe in der Erfahrung nur auf einenregulativen nicht auf einen konstistutiven Gebrauch bei Erkenntniss derselben eingeschränkt. Denn während die Verstandesbegriffe ebenso wie die reinen Anschauungsformen einen empirischen Gebrauch hatten, da ihre transscendentale Deduktion ihre Anwendung auf empirischen Inhalt in nothwendiger Erkenntniss desselben erwiesen hatte, haben die Vernunft-Begriffe keinen empirischen, keinen in der Erfahrung immanenten Gebrauch sondern einen **regulativen:** denn ihre Anwendung bedeutet Beziehung eines Begriffes a priori auf das logische Ganze einer Erkenntniss a priori. Ihr Gebrauch liegt also jenseit des Einzelnen der Erfahrung. Dennoch ist er nicht transscendental oder gar transscendent. Hebt er doch die Erfahrungsgrenze weder auf noch überschreitet er sie positiv, sondern er schreitet nur von der a priori allgemeinen Bestimmung des Einzelnen zu einer a priori Erkenntniss des Erfahrungs-Ganzen logisch fort. Siehe Kritik der reinen Vernunft in der Einleitung zur transscendentalen Dialektik S. 277 und S. 93 im Abschnitt: „Von den Ideen überhaupt."

14. Es ist nämlich nach Kritik der reinen Vernunft S. 394, folgender Satz unzweifelhaft klar und gewiss: „dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, dass dadurch etwas auf eine Bedingung, und wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transscendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffes mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt." Oder S. 400: — „Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der

Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern blos im Regressus derselben aufgegeben werden kann, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung dennoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als Problem für den Verstand, also für das Subjekt, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäss, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit d. i. im Raume und der Zeit ist jede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthin-Unbedingte statt finden könnte, sondern blos empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäss) eingeschlossen; auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der grösstmöglichen Forsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für's absolute Ganze gelten muss, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein **regulatives** Princip der Vernunft."

II. Die intelligible Freiheit im Besonderen.

15. Mit eben diesen Erörterungen in den letzten §§ des vorangehenden Abschnitts ist zugleich den Forderungen Kant's,

die er ad 5 und 6 an eine metaphysische Untersuchung stellt, genügt, obschon nur im Allgemeinen, soweit sie die Vernunft-Begriffe und auch den der Freiheit überhaupt betreffen. Ich füge noch für letzteren, der uns hier vorzugsweise angeht, das Besondere hinzu unter Anführung einiger der in dieser Beziehung wichtigsten Stellen aus dem Abschnitt: „Vom empirischen Gebrauch des regulativen Princips“ in der Kritik der reinen Vernunft, besonders aus der Unterabtheilung: „Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit.“ Dort heisst es:

1) S. 418: „Man sieht leicht, dass, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sein; und mithin, da diese Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.“
2) S. 419: Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel ausgeschlossen sei? Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluss, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“

3) S. 420: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was nicht selbst Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt."

4) S. 421: „Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, das ist ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten, und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen."

5) S. 422: „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen sowie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen." Und ebda. beginnt der nächste Absatz:

„Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber, (ob wir zwar davon nichts, als blos den allgemeinen Begriff

desselben haben können), würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnenwelt freigesprochen werden müssen, und da in ihm, so fern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnlichkeit angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt **von selbst** anfange, ohne dass die **Handlung in** ihm selbst anfängt."

Kant hat hiermit den schwierigsten Punkt seiner Lehre bezeichnet. Denn aus dem Inhalte dieser Stelle ergiebt sich besonders klar die Antwort auf die Frage: wann denn das individuelle Wesen bei solch' intelligibler Freiheit jene erste ihr entsprechende Handlung thue, die es sich selbst znzurechnen habe. Die Antwort lautet: „Niemals!" ebenso richtig aber auch: „Stets!" Denn die freie Handlung ist als freie nie in der Zeit geschehen und das individuelle Wesen ist es selber nur scheinbar, was frei handelt; sobald sich durch dasselbe solche Handlung offenbart, beweist es, dass es selbst in etwas nicht blos Individuellem gegründet ist. Jene ganze Frage ist somit abzuweisen oder anders zu stellen. Nicht: wann das Individuelle frei wird, sondern: wann die freie Persönlichkeit die Individualität zuerst wesentlich bestimmte, ist zu fragen. Und darauf muss gesagt werden: Damals, als in dem Individuum zum ersten Male Handlungen erschienen, welche aus sinnlichen Bestimmungsgründen — seien dies psycho- oder physikomechanische — nicht völlig erklärbar waren. Nicht die Freiheit ist erworben, sondern der Zustand, in welchem das Individuum fähig wird, Organ der Freiheit zu sein. Die Freiheit habe ich oder, um es richtiger auszudrücken, sie hat mich; sie ist eine ursprüngliche und, weil eine übersinnliche, eine intelligible Mitgift. Aber die sie offenbarende Handlung, die Verwirklichung derselben ist mein Werk, d. h. ihre Darstellung in der Erscheinung. Diese Darstellung

liegt weder in der lediglich intelligiblen noch in der lediglich sinnlichen Welt sondern in dem beide vereinigenden sinnlich-vernünftigen Gebiete des Praktischen, das, als solches niemals blos ein Fertiges, auch nicht im Sinne eines vorher zweckmässig Bestimmten ist sondern zugleich ein stets und in jeder Beziehung Werdendes. — So stellt sich der Sachverhalt selbst bei streng kantischer Auffassungsweise, noch günstiger aber bei einer in etwas von Kant abweichenden Begründung. Solche würde auf die unbedingte Anschauung des Gewissens im Praktischen und für den reinen Willen sich stützen. Alsdann wäre die Freiheit des Willens kein blosses Postulat von regulativem Werthe, sondern ein praktisch-konstitutives Princip, welches als erstes Faktum der reinen Vernunftanschauung den kategorischen Imperativ von dieser Stelle verdrängt und ihm die zweite anweist. Ich will jedoch, anstatt dies weiter auszuführen, noch zwei Kantische Belege zufügen: Die erste Stelle ist die schon am Ende des 1. Hefts der „Vorstudien" angeführte, nämlich:

6) S. 429 der Kritik der reinen Vernunft: „Die reine Vernunft, als ein blos intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdann dasjenige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermissten, dass die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung

ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen), und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.“ — Der letzte hier noch anzuführende Belag ist folgender:

7) S. 424: „Wir bedürfen des Satzes der Kausalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bei seinem empirischen Gebrauche in allen Ereignissen nichts als Natur sieht und dazu auch berechtigt ist, Alles, was er fordern kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt dass es übrigens auch blos erdichtet sein sollte, wenn man animmt, dass unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, sodoch, dass die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäss sei. Denn auf diese Weise würde das handelnde Subjekt, als causa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennlichster Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das Noumenon dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zum transscendentalen aufsteigen will, als blos intelligibel müssten angesehen werden.“

16. Ich habe diese Stellen auch desshalb so ausführlich angezogen, weil sie die von Trendelenburg heftig bekämpfte Lehre von der intelligibelen Freiheit enthalten. Die Angriffe desselben (bes. „Log. Untersuch.“ Bd. 2 X, 7. S. 95 ffg.) und („Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ § 43) hätten andere sein müssen, falls Trendelenburg die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich billigte. Denn das Intelligibele, als dem Dinge an sich eigen (wie es die im vorigen § citierten Stellen, wörtlich die 4. derselben in ihrem Schlusse beweist), ist nicht etwa blosse Ab-

straktion sondern ein Wirkliches höheren Ursprungs, und der ihm von Kant gegebene „Charakter“ soll nur die Relativität und Schranke in der Wahrheit und Objektivität unserer Erkenntniss ihm gegenüber bezeichnen. Also ist so wenig wie das Ding an sich die ihm entstammende Freiheit Schein und grundlos. Wenn Trendelenburg in dem 2. Bd. der „Logischen Untersuchungen“ S. 99 der Ansicht ist, dass das Ding an sich nicht kausal sein könne, so vergisst er, dass es eben nach Kant nicht blos jenes sondern zum Theil Erscheinung ist und als solche wirkt. Es ist daher ferner nur von Trendelenburg's Standpunkte wahr, wenn er in den „Historischen Beiträgen“ Bd. II S. 179 sagt: „Die Theorie einer intelligibelen That, welche uns aus der Welt der Zeit hinaus und in den Raum unserer Thätigkeit kaum wieder hinein versetzt, hilft wenig. Sie bietet nur einen idealen Trost.“ Dies „nur“ ist unberechtigt für den, welcher mit Kant die Wirklichkeit des Idealen, das vor aller Erfahrung besteht, begreift. Die Konflikte der letzteren löst die Idee zwar nicht in dieser sondern dadurch, dass sie uns über sie hinaushebt. Von diesem Standpunkt ist die Idee, besonders wenn sie nicht blos mit Kant als Vernunftsbegriff, sondern als Vernunftanschauung gefasst wird, sogar der einzig ausreichende Trost; und es trifft aus diesen Gründen auch Kant der Vorwurf nicht, den die Anmerkung zu § 43 S. 71 des „Naturrechts auf dem Grunde der Ethik“ so ausspricht: „die Lehre von der intelligibeln Freiheit (Plato, Kant, Schelling) löst den Konflikt der Freiheit und Nothwendigkeit nicht, da die ewige (intelligibele) That, welche durch das zeitliche Leben bestimmend durchgehen soll, in sich selbst grundlos [sic!] wird und in ihr die Freiheit des zeitlichen Lebens, auf welche es der Ethik ankommt, verschwindet.“ In diesem Sinne fordert Trendelenburg, indem er an der letzt erwähnten Stelle der „Historischen Beiträge“ unmittelbar fortfährt, Folgendes: „Vielmehr im Kampf mit dem Zwang der Affecte erwirbt sich der Mensch die Freiheit, indem er seine Kraft in die Zwecke des Ganzen legt und mit der Macht des vernünftigen Ganzen geeinigt in ihr frei wird.“

Aber so wenig es nach dem in früheren Abschnitten Ausgeführten angeht, dass die Ethik, wie Trendelenburg in der an vorletzer Stelle angeführten Worten behauptete, sich mit Freiheit

des zeitlichen Lebens begnügt, so wenig zureichend ist nach dem besonders im 1. Abschnitt I Erwiesenen, die in der letzten Stelle geforderte „erworbene" Freiheit. Sie bezeichnet höchstens das Gebiet für die Uebung in der Anwendung der Freiheit seitens des individuellen Menschen, der aber der Anlage nach schon in sich trägt, was seinem Wesen gemäss nicht erst auf solche Art zu „erwerben" geht.

17. Wenn aber Trendelenburg den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich sogar aufheben will, geschweige denn, dass er ihn richtig verstanden hat, so ist das Alles nur Folge seinse unrichtigen metaphysischen Standpunktes. Denn wer fälschlich meinte, dass von Kant die blosse Subjektivität nicht erwiesen wäre und wenn sie das selbst wäre, dass alsdann die Objektivität unbegreiflich sein würde, der durfte nicht zugeben, dass die Erscheinung etwas anderes als Schein sei und dem musste das in den im § 15 angeführten Stellen fast wörtlich ausgesprochene Verhältniss des Dinges an sich zur Erscheinung, als geradezu unbegreiflich, in der That entgehen. Aber nicht nur diese Stellen, sondern viele andere in den 3 Hauptkritiken, besonders auch in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft S. 20, 22, 23 Anmerkung, 24 ffg. beweisen dasselbe, dass ein und derselbe Gegenstand zum Theil Ding an sich, zum Theil Erscheinung sein könne.

Hiernach dürften der von Trendelenburg (Logische Untersuchung Bd. I, VI S. 162—3) Kant gemachte Vorwurf des Eidolismus sowie die besonderen Angriffe gegen die intelligibele Freiheit als unbegründet erscheinen, und damit ist zugleich die wesentliche Grundlage gewonnen für die nach unserer Meinung richtige Auffassung der sittlichen Freiheit.

III. Die sittliche Freiheit im Besonderen.

A. Allgemeines über dieselbe nach Kant.

18. Kant sieht den Menschen als ein zum Theil intelligibles und in dieser Beziehung freies Wesen an. Damit hat er erreicht, was wir am Ende des Theil I des 1. Abschnitts fordern mussten.

Er stellt uns dadurch auf die Höhe eines Standpunktes, zu welcher die organische Weltanschauung, schon wegen der Verbindung, in die sie alles Geistige mit dem Physischen bringt, nicht gelangen kann.

Dies wird noch mehr einleuchten, wenn wir im Weiteren die Freiheit in ihrer uns jetzt vor Allem wichtigen Erscheinung als sittliche Freiheit betrachten. In dieser ihrer Besonderung als ethisches Princip ist sie zwar in der Kritik der reinen Vernunft, wie die oben zahlreich angeführten Stellen beweisen, wesentlich auch bereits vorbereitet, aber es wird deren ideales Wesen in Kant's praktischer Vernunft und in den anderen ethischen Schriften desselben doch noch bedeutend gesteigert.

19. In der theoretischen Vernunft war nur gezeigt, dass der Begriff der Freiheit dem Naturmechanismus nicht widerstreite, aber eine beweisbare Realität hatte er nicht; nur konnte er auch nicht blos logische Abstraktion sein, denn er war als ein eigenthümlicher Begriff der Vernunft (im engeren Sinne) aufgefunden, durch den dieselbe das nothwendige Bedürfniss äusserte, die objektive Verstandes-Erkenntniss zu einer logischen Einheit zu ergänzen. Hier aber wird der Freiheits-Begriff eine Forderung, ein Postulat in praktischer Ansicht, und wir werden sehen, dass Kant sogar noch zurückbleibt hinter dem, was dieser stolze Begriff im Ethischen bedeutet; begründet derselbe doch nicht nur wie jener will, eine Kausalität, sondern eine ursprüngliche Agilität (Originalität) des Handelns, d. i. eine durch nichts ausser ihm selbst bestimmte Initiative des menschlichen Willens: mittels einer ursprünglichen freithätigen Wirksamkeit.

20. Vorauszuschicken ist den nachfolgenden Untersuchungen über die sittliche Freiheit, dass ich mit Kant das praktische Vermögen als wesentlich verschieden dem theoretischen entgegengesetze. Denn er sagt (Werke Bd. I, S. 144) in der Abhandlung. „Ueber Philosophie überhaupt“: „ . . . es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, bloss auf's Objekt und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, ingleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloss auf's Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und sofern

im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag."

Exkurs über Kant's Gemüthsvermögen.

Ich kann mich dieser Lehre Kant's im Wesentlichen nur anschlliessen und erwähne zur Begründung Folgendes:

21. Kant's Gemüths-Vermögen — denn unter der Ueberschrift: „Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths" giebt er obige Unterschiede an — sind nicht den sogenannten Seelenvermögen gleich zu setzen. Zuvörderst also wurde in der zuletzt erwähnten Stelle von Vermögen des Gemüths gesprochen. Letzteres aber umfasst nach Kant die Seele nicht bloss als individuelle Erscheinung, sondern auch in ihrer apriorischen Grundlage, während von den Bekämpfern der Seelenvermögen (den Empiristen, besonders Herbart, Beneke, neuerdings Göring) eben diese Grundlage bestritten und darum schon der Begriff der „Seele" meist anders als von Kant verstanden wird. Freilich bezeichnet auch letzterer mit „Seele" im engeren Sinne blos das empirische Lebensprincip, das von Haus aus nur Instinkt ist und erst vermittels der Vernunft zum „Geist" wird. Z. B. beginnt Kant die Abhandlung „Zum ewigen Frieden in der Philosophie" vom Jahre 1796 Bd. III, S. 397 folgendermassen: „Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache (bei Cic. de. nat. deor. lib. 2 sect. 160): „ „Die Natur hat dem Schweine statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule."" „Das ist nun," meint Kant dazu, „die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der blos thierische Instinkt." Dem gegenüber aber äussert Kant ebd. S. 402: „Vermittels der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe." Aus diesen Stellen ersieht man, wie für Kant „Seele" eigentlich nur das natürliche Lebensprincip ist, das individuelle, welches einer Entwicklung und Erweiterung fähig ist. Der Geist aber soll ein spontanes Vermögen sein, wofür Kant unmittelbar nach dem letzt Angeführten noch dies zufügt:

„Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freiheit.“ . . . Zum „Geist“ entwickelt sich aber nach eben diesen Stellen die Seele mittels der Vernunft. In diesem Sinne redet auch Kant in derselben Schrift S. 400 von „Vermögen der menschlichen Vernunft.“ Er sagt dort: „Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sei), Eroberung zu machen anfängt.“ Diese Vernunft-Vermögen, die Kant in seinen drei Hauptwerken untersucht, sind aber eben jene in der Abhandlung „über Philosophie überh.“ scharf geschiedenen Gemüths-Vermögen, wie auch die Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft bestätigt, nämlich: Erkenntniss-Vermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungs-Vermögen. In der That also sind hiernach Kant's Gemüths-Vermögen nicht den Seelen-Vermögen der Empiriker gleichzusetzen. Und wenn am letzt angeführten Orte auch der Ausdruck „Seelenvermögen — vielleicht das einzige Mal bei Kant in diesem Sinne — dasselbe wie Gemüths-Vermögen bedeutet, so ist dabei die weitere Bedeutung des Wortes Seele vorausgesetzt, im Uebrigen aber aus jenem Zusammenhange klar genug, dass mit den hier unter dem Ausdrucke „Vermögen“ befassten Fähigkeiten keine individuellen sondern a priori unterschiedene Beschaffenheiten gemeint sind. Nur höchst selten wird jedoch an so wissenschaftlichen Stellen in solcher Weise das Wort „Seele“ im weiteren Sinne zugelassen.

22. Kant's Sprachgebrauch in dem kleinen Aufsatz: „Zu Sömmering, über das Organ der Seele“ von demselben Jahre 1796 darf uns nicht irren. Denn dort knüpft er, dem Zwecke der Abhandlung gemäss, an Sömmering's Redeweise an, und da dieser nach S. 1 Fragen stellt, welche die apriorische Beschaffenheit unseres Innern (in Hinblick auf die facultas sensitive percipiendi, die nach Kant's transscendentaler Aesthetik nicht ohne

apriorische Formen möglich ist), als auch die empirisch-psychologische, sofern unser Inneres ein Bewegungs-Vermögen (facultas locomotiva) ist, betreffen, so ist er genöthigt, gerade hier das metaphysische Wesen unseres Innern „Seele" zu nennen und dem animus, dem Gemüth, entgegen zu setzen. Dies nämlich gilt ihm hier für „das die gegebene Vorstellungen zusammmensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen." Dieser Sprachgebrauch, nur ad hoc berechnet, weicht aber auch darin vom sonstigen Kant's ab, dass er hier das Gemüth **selbst** als Vermögen bezeichnet, während es sonst das die Vermögen Unfassende ist.

In einem ebenso abweichenden Sinn sagt Kant S. 111: „Wenn ich den Ort meiner Seele d. i. meines **absoluten** Selbst irgendwo im Raume anschaulich machen soll u. s. w." Nur durch solche Anbequemung an Sömmering's Redenweise kann er dessen Frage nach der sedes animae abweisen. Ueberdies ist aber der letztgedachte Sprachgebrauch auch dadurch entschuldigt, dass der Ausdruck „Seele" wie meist Gemüth zugleich von Kant an Stellen nicht streng kritischer Schriften im weiteren Sinne gebraucht wird und in diesem Sinne auch die apriorische Beschaffenheit unseres Inneren mitbegreift. Hinsichtlich des Gemüthes tritt dessen gewöhnliche, in doppeltem Verstande, umfassende Bedeutung, nach welcher es einmal die drei Vermögen bezeichnet, sodann die Seele sowohl in ihrer apriorischen Beschaffenheit wie in ihrer individuellen Bestimmheit begreift, unzeifelhaft in der Anthropologie vom Jahre 1798 hervor. Denn deren I., II. III. Buch sind daselbst als „Erkenntnissvermögen." „Gefühl der Lust und Unlust" und als „Begehrungsvermögen" bezüglich betitelt, diese aber im Texte selbst als „Gemüthsvermögen" bezeichnet, z. B., wenn § 43 beginnt: „Die Fehler des Erkenntnissvermögens sind entweder Gemüthsschwächen oder Gemüthskrankheiten." Eben dieser § 43 gehört aber unter die Ueberschrift: „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens." Darnach ist also hier das Erkenntnissvermögen ein Seelenvermögen, aber nur weil die Seele, wie schon angedeutet, im weiteren Sinne auch das Apriori im menschlichen Inneren mit umfasst; der Ausdruck „Seelenvermögen" ist jedoch auch hier nur durch einen Schluss

gewonnen und dürfte wörtlich, wie ich nochmals betone nur sehr selten unmittelbar Kant zu entlehnen sein. — Weil Kant nach der Vorrede zur Anthropologie auch wegen ihres pragmatischen Charakters in ihr auch die natürliche physiologische Menschenkenntniss benutzt, so ist es übrigens kein Wunder, dass er den Ausdruck „Seele" in diesem Werke oft im weiteren Sinne brauchen muss, um für das apriorische und empirische Wesen noch einen gemeinsamen Ausdruck neben dem des Gemüthes zu haben. Wo es aber in der Anthropologie auf die feineren Unterschiede ankommt, da stimmen sie mit seinem apriorischen Standpunkte und dem deswegen in strengster Wissenschaftlichkeit stets von ihm auf gleiche Weise festgehaltenen Gegensatze von „Seele" und „Geist" überein. So heisst es z. B. in demselben Werke S. 269: „Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüthes **Geist.**" —

23. Auch noch aus einigen anderen Schriften Kant's will ich nunmehr Stellen anführen, die den gedachten Unterschied im streng wissenschaftlichen Sinne und Sprachgebrauche desselben bestätigen. Eben den Gegensatz von Geist und Seele und dass letztere im engeren Sinne nur als empirisches und individuelles Lebensprincip gelten soll, lehrt Kant in denselben deutlich. So heisst es:

1) Metaphysik der Sitten, Theil 2 (Tugendlehre) S. 281. (Bd. 5 der Werke): „Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori aus Principien abgeleitet wird." Und ebd. weiter unten: „Seelenkräfte sind diejenigen, welche „dem Verstande und der Regel, die er zur Befriedigung „beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und an „dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen „ist das Gedächtniss, die Einbildungskraft und dgl. . . "
2) In der Schrift „Ueber die Fortschritte der Metaph. seit Leibnitz." Bd. 3, S. 474 fragt Kant, ob die Seele „ein Geist sei (denn" — es sind Kant's Worte — „unter diesem Worte versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst sein kann) oder nicht?"

3) Ebd. S. 454: „Auf das Uebersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie ist der Endzweck gerichtet."

4) Dieselbe Auffassung Kant's beweist ferner die Abfertigung, die er den Gegnern des Unterschieds der Gemüthsvermögen zu Theil werden lässt, welche sich auf den Zusammenhang derselben berufen. Denn dieser Zusammenhang sei blos ein empirischer, meint Kant, er treffe also gar nicht den a priori vorhandenen Gegensatz. Er sagt nämlich in der Abhandlung „über Philosophie überhaupt" S. 144: „Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch erkennbar genug; aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip a priori gegründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus." Dieses System der Gemüths-Vermögen, was Kant darauf a priori darstellt, zeigt aber sowohl deren Zusammenhang als auch deren ursprünglichen Gegensatz.

5) Derselben Ansicht gemäss werden ferner in allen drei Hauptkritiken die Vermögen als „Vernunft"-Vermögen bezeichnet, dieselben müssen also, da diese, wie oben gezeigt, das Charakteristische des Geistes im Gegensatz der natürlich bestimmten Seele ist, als **Geistes**-Vermögen gelten.

6) Endlich wird in Uebereinstimmung hiermit in der transscendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft S. 309 das „Ich als ein denkend Wesen" . . . . „Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung . . . . aus diesem Begriffe Ich . . . geschlossen werden kann." Ueber diese Kantischen Gemüthsvermögen werde ich noch Weiteres in besonderer Darstellung abhandeln.

.en Freiheit im Besonderen.*)

·n und aus den in ihnen enthaltenen
.'s Gemüths-Vermögen nicht Seelen-
en sind. Wer daher Kant bekämpft,
punkte der Theorie individueller Seelen-
erschiedenen Grundrichtungen der einzelnen
.er bezeichnen, angreifen; denn von diesen
terschied Kant's gar nicht berührt. Vielmehr
r Allem den Sinn für dergleichen geistige
Thatsachen offen halten; und da finde ich, dass
sche Vernunft mit Recht in der oben angeführten
at der theoretischen entgegengesetzt ist. Ist dies
.nd liegt in der praktischen Vernunft ein Vermögen
ände nicht blos zu bekommen sondern auch zu erzeugen,
·lie Schranken weg, die an der Erkenntniss der Gegen-
.ls gegebener haften. Denn gegeben konnten nach der
der reinen Vernunft wenigstens die objektiven und noth-
.gen Erkenntnissgegenstände nur durch sinnliche Anschauung
.len, und also inhaltlich nur endlich bedingt, wenn auch nach
.gemeinen Formen bestimmt sein. Da die praktische Vernunft
.ner (siehe oben § 20), wie Kant in der Abh. „über Philosophie" behauptet, zum Theil selbst die Gegenstände erzeugt, so enthält sie selbst Objekte und können, falls jene apriorisch ist, auch diese es sein. Dann würde also auch vielleicht Erkenntniss von Gegenständen a priori oder doch von unmittelbar realen apriorischen Formen und von den durch diese unmittelbar real-apriorisch bestimmten Gegenständen, — nicht blos von unmittelbarer Beziehung auf Objekte — möglich sein. Deswegen und mit Rücksicht auf die Stellen in der Kritik der reinen Vernunft, wo er die Möglichkeit intelligibler Freiheit dargethan, sagt daher Kant in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft (Werke Bd. 4, S. 110—1): „Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen „Vernunft gerechtfertigter, ob zwar keiner empirischen Darstellung „fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der Freiheit, ein, „und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu

*) Hierzu vergleiche meine „Beiträge zum Verständniss Kant's." S. 64—8 und S. 75—87.

„beweisen, dass diese Eigenschaft dem menschlichen Wollen (und „so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That „zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, dass reine „Vernunft praktisch sein könne, sondern dass sie allein und nicht „die empirische unbedingter Weise praktisch sei."

25. Die Eintheilung der Kritik der praktischen Vernunft soll der der reinen Vernunft gemäss sein. Wie letztere muss daher auch jene zunächst in Element. und Method.-Lehre und erstere müsste wieder in transscendentale Aesthetik und Logik zerfallen. Jedoch fällt jene als Lehre vom Vermögen, durch welches Gegenstände gegeben werden, hier nach Obigem fort.*) Die Logik muss gemäss der reinen Vernunft auch in der praktischen in Analytik und Dialektik zerfallen. Die Analytik beginnt hier aber, weil die praktische Vernunft nicht im Verhältniss zu Gegenständen sondern zum Willen und dessen Kausalität betrachtet werde, nach Kant nothwendig mit Analytik der Grundsätze und nicht mit Begriffen wie in der reinen Vernunft.

Diese Sätze enthält nun das 1. Hauptstück S. 116—45 der Kr. d. pr. Vn. Ich führe dieselben also zunächst auf:

1) Erstlich giebt Kant im § 1 folgende Erklärung: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird, objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig anerkannt wird." Es folgt
2) im § 2. Lehrsatz I: „Alle praktische Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungs-Vermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben."
3) § 3. Lehrsatz II. „Alle materiale praktische Principien, sind als solche, insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit." Demgemäss lautet

*) Nicht bei einer Ansicht, wie die unsrige, nach welcher eine Anschauung von „Aufgaben" eine der transscendentalen Aesthetik analoge Lehre von der Receptivität des Uebersinnlichen in's Bewusstsein fordert.

4) im § 4. Lehrsatz III. „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Sätze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.“
5) Somit stellt Kant im § 5 [die] Aufgabe I: „Vorausgesetzt, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei, die Beschaffenheit desjenigen Willens zn finden, der dadurch allein bestimmbar ist.“
6) Die Auflösung geschieht in folgender Weise: Da die blosse Form nur Gegenstand der Vernunft sei, und nicht unter die Erscheinungen gehöre, so sei die Vorstellung von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur unterschieden, und da der Wille auch keine anderen Bestimmungsgründe haben könne, „so muss,“ sagt Kant „ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“ Es löst daher Kant
7) im § 6 die „Aufgabe II: Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sei: das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist, so: „Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i ein Objekt der Maxime niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischer (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muss; so muss ein freier Wille unabhängig von der Materie des Gesetzes dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Materie enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des Wollens ausmachen kann.“
8) Demgemäss enthält zugleich entsprechend den Forderungen

der §§ 1—5, der § 7 das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.“ „Handle, so dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Ueber die besondere Natur des Gesetzes ist noch zu merken:

9) nach Kant's Anmerkung zu § 6, was unmittelbar aus dem dort Vorangehenden folgt: „Freiheit und unbedingtes prak- „tisches Gesetz weisen wechselweise auf einander zurück.“ Ebenda urtheilt Kant über die Frage, ob unsere Erkenntniss des Unbedingt-Praktischen von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze anhebe so: jenes könne sie nicht, (nach unseren Andeutungen auf S. 89 kann sie das freilich!) da ihr 1. Begriff negativ sei; aus der Erfahrung aber, die nur Natur-Mechanismus enthalte, auf sie zu schliessen sei unmöglich. „Also es ist das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden (sobald wir uns Maximen des Willens unterwerfen), welches sich uns zuerst darbietet; und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“

In der Anmerkung zu § 7 hebt Kant daher mit Recht die unbedingte Geltung der praktischen Regel hervor, die mithin, „als kategorisch praktischer Satz, a priori „vorgestellt“ werde, „wodurch der Wille schlechterdings „und unmittelbar objektiv bestimmt wird.“ Dies Faktum sei kein empirisches Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch (vielmehr) als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Kant schliesst daher unmittelbar an § 7 die „Folgerung. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“

26. Die Freiheit, obschon nach der Kritik der reinen Vernunft ein bloss intelligibler Begriff, tritt hier in der praktischen Vernunft nach dem eben Dargestellten in unmittelbare Beziehung zum praktischen Gesetz, das eine unmittelbare reale Form ist und hat dadurch objektive Wirklichkeit im Dasein. Denn die sittliche Freiheit ist Freiheit des Willens.

C. Würdigung von Trendelenburg's Kritik dieser Kantischen Lehre.

27. Um Trendelenburg's Begriff derselben mit dem Kant's vergleichen zu können und in dieser Beziehung die Ethik des einen an der des anderen zu messen, hebe ich im Besonderen die eigenthümlichen Momente der sittlichen Freiheit hervor und versuche eine Definition der letzteren im Sinne Kant's.

Diese würde zufolge des oben (§ 25) dargelegten etwa so lauten müssen:

„Die sittliche Freiheit ist die Thätigkeit, eine Reihe von Handlungen von vorn anzufangen, indem formal-unabhängig von allem Sinnlichen der Wille bestimmt wird und zwar, gemäss der Gesinnung des kategorischen Imperativs, zu einer solchen Handlung, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugt."

In dieser Beschaffenheit der sittlichen Freiheit erkennen wir also:

a) zuvörderst das Wesen dessen, was wahrhaft allgemein und nothwendig ist, das des Apriori und was wenigstens zunächst alles Sinnliche vom Ethischen ausschliesst.
b) sodann die nothwendige Beziehung der Willensfreiheit zur Erkenntniss;
c) endlich das Schöpferisch-Geniale, weil im Praktischen ein Dasein nicht blos gedacht sondern erzeugt werden soll.

ad a.

28. α. Die sittliche Freiheit soll somit erstlich, als nothwendige Voraussetzung des Moral-Gesetzes, wahrhaft allgemein und nothwendig sein uud darum nach Kant unabhängig von allen inhaltlichen Bestimmungsgründen. Freilich hat darin Kant zu viel behauptet; denn die gänzliche Unabhängigkeit des Willens von Objekten ist weder zu seiner aprior. Beschaffenheit erforderlich, da es, was Kant entgangen ist, auch ideale Objekte geben kann, noch zu seiner formalen Reinigkeit. Denn das Apriori wird innerhalb der Erfahrung auf psychologischem Wege entdeckt, was Kant zum Theil auch verborgen blieb. Nur aus Aeusserem stammen kann das Apriori nicht. Demnach darf ein reiner Wille, der als solcher mit Recht **ursprünglich** a priori bestimmt sein soll, wenigstens nicht unmittelbar von sinnlichen Objekten abhän-

gen. Da andererseits ein endlicher Wille als solcher auch zu idealen Objekten keine unmittelbare Beziehung haben kann, so fordern wir auch weiter zwar nicht die gänzliche Unabhängigkeit des freien und sittlichen Willens von den Objekten überhaupt, aber doch die ursprüngliche und stellen damit eine formale Freiheit als nothwendige Grundlage, nicht als Ziel und Erfüllung des Sittlichen hin.

29. β. Aber auch in dieser Einschränkung, wo die formale Freiheit nur erstes und oberstes, nicht einziges Princip der Sittlichkeit sein soll, wird sie von Trendelenburg bekämpft. Er verwirft überhaupt das formal Allgemeine als ein blos Aeusserliches (im „Naturrecht u. s. w.“ § 13) und verlangt im Gegensatze zu Kant's aprior. Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die organische, beruhend auf der Idee. Denn diese ist ihm das letzte Band aller Nothwendigkeit nach § 6 desselben Hauptwerks; von der Idee aber heisst es ebd. § 5: „In der organischen Weltanschauung wird der Begriff, wenn er die letzte Bestimmung des inneren Zwecks in sich aufnimmt, zur Idee.“

Aber es ist schon oben [§ 6a u. 6] gezeigt, dass das Organische und die in ihm enthaltene Idee, dass überhaupt die teleologische Betrachtung das dem Menschen als solchen — denn auf ihn, nicht auf das den Menschen als Einzelwesen Auszeichnende kommt es an — dass also diese Ansicht das dem Menschen als solchen eigenthümliche Ideale und die wahrhafte Idee nicht erreicht. Dieses Ideale beruht auf dem Apriori und offenbart sich im Schöpferischen, das dem Geiste eignet. So darf auch vor Allem die sittliche Freiheit keinen Zweck vorfinden, sondern sie kann und muss ihn schaffen; dazu aber muss sie gerade ursprünglich wenigstens formal vom Sinnlichen unabhängig sein. Zur Willkür, wie Trendelenburg im § 13 des „Naturrechts“ befürchtet, wird dadurch diese Freiheit keineswegs, denn die andrerseits von den aus ihr hervorgehenden Handlungen geforderte Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung schützt sie davor.

Mag immerhin das Gebiet des Organischen, bedingt durch die den blinden Kräften entgegengesetzte innere Zweckmässigkeit, sich über die physikalische Stufe erheben, (wie es Trendelenburg a. a. O. § 18 und in den Logischen Untersuchungen Abschnitt X, besonders § 3 S. 88 des 2. Bd's behauptet,) so ist jedoch das

Ethische keine Stufe in dieser Entwickelungs-Reihe der Erscheinungen oder doch nicht blos solche, nach seinem obersten, eigenthümlichen Grundprincip. Daher irrt Trendelenburg, wenn er am letzt angeführten Orte § 4 sagt: „Aus dem Organischen hebt sich das Ethische als eine höhere Stufe hervor."

Denn das Apriori, als solches, ist eben, wie im § 5 und 6 oben gezeigt, und wie es zumal eine eingehendere metaphysisch-psychologische Erforschung der theoretischen Erkenntniss, die die Seele nicht blos als individuelle Erscheinung sondern als ein absolutes geistiges Princip erfasst, noch mehr bestätigt, — das Apriori also ist nichts aus der Erfahrung Stammendes und in ihr allein Enthaltenes, sondern nur als nothwendige theoretische Form der **Erscheinung** ist es derselben freilich auch immanent. Im Praktischen aber führt das Apriori durch die Anschauung des Unbedingten sogar unmittelbar über die Erfahrung hinaus. Denn da, wie [oben § 25 unter 7] dargethan, das Gesetz desselben rein formal ist, also keine Erkentniss eines endlichen Objekts enthält und sich gar nicht, wie Raum und Zeit, stets nothwendig auf sinnliche Anschauung bezieht, so ist es auch nicht den Bedingungen aller Erkenntniss des Endlichen, also nicht denen der Erscheinung unterworfen. Es ist daher seinem Ursprunge nach ein Faktum der reinen Vernunft und gehört einer intelligiblen Welt an. Da es zugleich ein Faktum des praktischen Vermögens ist, so hat es nicht blos unmittelbare Beziehung zum Dasein, es ist zum Theil auch selbst ein solches, es ist also ein reales und als erstes Faktum der praktischen Vernunft ein unmittelbar reales Faktum der reinen Vernunft, das, als solches, nicht erst eines transscendentalen Beweises seiner Realität bedarf. [Kant nennt es vielmehr mit Recht ursprünglich gesetzgebend. — Nach dieser zugleich idealen und realen Wirklichkeit des praktischen Gezetzes ist es für uns Menschen das Centrum unseres ganzen intellektuellen Seins und Lebens, indem sich in ihm beide Welten des absoluten Seins und des Daseins berühren und nur in ihm, wie in einem Kulminationspunkt, der Mensch sein Doppelwesen wenigstens praktisch, d. i. wenn er will, ausgeglichen, obschon nicht etwa zu einer Identität des absoluten Seins verschmolzen sieht].

Nimmermehr ist also im Praktischen das formal Allgemeine leer und äusserlich, sodass es zu keinem Inhalt Beziehung erlangen

könnte. Schon als schöpferisch und unmittelbar real wohnt ihm diese Beziehung ursprünglich bei, wie gegen Trendelenburg's § 13 des „Naturrechts" zu betonen ist. Aber freilich soll und kann zumal der sittliche Inhalt in seiner höchsten Potenz nicht im Endlichen, weder im empirischen Bewusstsein noch in den Erscheinungen liegen, sondern er wird vorausgesetzt im Grunde alles Seins, der eben deswegen nicht in dem relativen Dasein, zu dem auch die menschliche Erkenntniss in ihrer individuellen gehört, enthalten sein kann.

30. γ. Hiernach ist Folgendes klar: Die Idee des Ethischen ist Ziel, kein fertiges Princip, kein Eigenthümliches des Organismus, welchem gemäss von ihr zu fordern wäre, dass das Ganze, in einem ursprünglichen Gedanken gegründet, vor den Theilen und in den Theilen sei und der inneren Bestimmung gemäss sich in sich und in den Theilen vollende. Diese Forderung erhebt aber Trendelenburg im § 19 des „Naturrechts," und es heisst da noch im Uebrigen: „Wie nun die frühere Stufe in der spätern als Grundlage sich fortsetzt, so bleibt das Organische im Ethischen." Dies ist jedoch schon im § 29 widerlegt. Es heisst weiter: „Der Charakter eines nach innerem Zweck sich gliedernden, entwickelnden, vollendenden Ganzen bleibt im Sittlichen, obwol er sich darin auf eigenthümliche Weise ausbildet und ausprägt." Aber solch Princip genügt dem Wesen jenes sittlichen Willens nicht, der, weil nicht blos in einem Vorhandenen gegründet, kraft seiner apriorischen Beschaffenheit, das Princip seiner Thätigkeit selbst erst erzeugt und nicht, wie oben bereits abgelehnt, schon vorfindet.

31. δ. Der einzelne in seiner erscheinenden Individualität vielfach gebundene Mensch als solcher kann demnach kein unmittelbares und oberstes Princip für das Ethische sein, da des letzteren Anforderungen über das Individuelle hinausgehen. Gerade dies verkennt Trendelenburg in § 21 des „Naturrechts," wo er ausdrücklich sagt: „Der Mensch bietet schon als Einzelner betrachtet verschiedene Seiten dar, welche geeignet sind, in den Mittelpunkt gestellt, als Princip alles Uebrige an sich zu ziehen und nach sich zu bestimmen, von der blinden Lust, welche durch die Empfindung einleuchtende Gewalt hat, bis zur universalen Thätigkeit, welche unmittelbar in die Welt der Menschen und der Dinge

führen." Das Eigenthümlich-Menschliche nur im individuell-Menschlichen zu suchen, das eben ist das πρῶτον ψεῦδος, welches bei Trendelenburg hier vorliegt, und ebenso in der hierher gehörigen Abhandlung: „Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik" S. 171—172 des 3. Bands der „Historischen Beiträge zur Philosophie." Das οἰκεῖον liegt vielmehr im Apriori. Nur der individuelle Mensch, nicht der Mensch, in seinem eigenthümlichen Wesen als solcher, gehört der Reihe der Geschöpfe an. Deshalb bestreiten wir, was Aristoteles in den Ethic. Nicom. I, 6 fordert und Trendelenburg a. a. O. S. 180 beistimmend so darstellt: „Wenn das Eigenthümliche (τό ἑαυτοῦ ἔργον τί ἴδιον οἰκεῖον) gesucht wird, „so wird das gesucht, was den Menschen von den übrigen Geschö- „pfen unterscheidet. Daher wird zunächst [scilic. bei Aristoteles] „das vegetative Leben abgesetzt; denn zu leben, sich zu ernähren „und zu wachsen, ist dem Menschen selbst mit den Pflanzen „gemein. Auf der zweiten Stufe folgt das empfindende Leben; „aber dieses theilt der Mensch mit den Thieren. Als das Eigen- „thümliche bleibt also nur" [auf diesem Wege freilich!] „ein gewisses „thätiges Leben des der Vernunft theilhaftigen Vermögens. Dies „vernünftige Vermögen hat einen doppelten Theil, der eine folgt „der Vernunft, der andere besitzt sie und ist das Denkende. Hierin „liegt das eigenthümliche Werk des Menschen, und zwar nicht, „wenn das Vermögen ruht, sondern wenn es thätig ist . . . ." Werde die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit in der ihr eigenen Vortrefflichkeit (ἀρετή) ausgeführt, so entstehe das menschliche Gut als Thätigkeit der Seele nach der Tugend hin. Aus dem denkenden Theile der Seele aber ergäben sich die dianoëtischen, aus dem der Vernunft folgenden, in welchem somit Aristoteles das sinnliche, endliche Wesen berücksichtigt, die ethischen Tugenden. — Besonders im Hinblick hierauf behauptet daher ebd. Trendelenburg richtig, dass Aristoteles in der Ableitung des Guten bewusst gethan, was Kant als eine Trübung des Princips, als „eine Gefährdung des reinen Willens verbietet."

Trendelenburg hat nämlich ebd. vorher S. 170—6 Kant's Standpunkt gemäss der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten dargestellt und gemäss dem § 2 Lehrsatz I der Kritik der praktischen Vernunft, welcher, wie oben § 25 ersichtlich, alle objektiven Principien als empirisch verwirft und dem entsprechend Kant warnt, „die

Realität dieses [des sittlichen] Princips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen." Auch thut Trendelenburg ebd. einen Blick auf Kant's Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe (am Ende des § 8 des 1. Hauptstücks der Kritik der praktischen Vernunft S. 143 fg.) und meint, dass der Fall des Aristoteles darin übergegangen sei.

Alsdann aber geht in derselben Auffassung der historischen Beiträge Trendelenburg auf S. 181 zur Kritik der Grundansicht Kant's selber über. Er richtet sie gegen den Lehrsatz I. (§ 2) der Kritik der praktischen Vernunft, der des letzteren Ansicht am schärfsten enthält (S. oben § 25) und gegen dessen Beweis. Trendelenburg's Kritik gipfelt in den Worten S. 184, wo er Folgendes ausführt: „Zwischen jener Beschränkung" [nämlich „Kant's], dass alle materialen Principien, die den Bestimmungs- „grund der Willkür in die aus irgend eines Gegenstandes Wirk- „lichkeit zu empfindende Lust oder Unlust setzen, zur Selbstliebe „gehören, und dieser unbeschränkten allgemeinen Behauptung, „dass *alle* materialen praktischen Principien als *solche* unter „das allgemeine Princip der Selbstliebe fallen, liegt sehr viel „mitten inne, das der Beweis" [nämlich jenes 1. Lehrsatzes] „nicht mit einem Worte berührt." Dies geben wir zu und zwar unumwunden, auch, dass in dieser Mitte, in diesem von Kant's Beweise nicht getroffenen Spielraume, des Aristoteles Princip liegen könne. Trotzdem können wir dies letztere selbst nicht billigen. Denn wird es auch nicht durch *jenen* Beweis getroffen und enthält derselbe vielmehr einen Mangel, nämlich besonders im Uebersehen der idealen Objekte und der empirischen Entwicklung des Apriori, einen Mangel, der Kant's unbegründete Ausschliessun[g] aller empirischen wie idealen Principien nicht blos als *erst*[e] sondern überhaupt als irgend welcher sittlicher Bestimmungsgrün[de] veranlasste, so ist doch des Aristoteles Princip, weil in ihm d[as] οἰκεῖον, das Eigenthümlich-Menschliche nur individuell begründet i[st] durch die apriorische Natur des Willens als oberster Bestimmung[s]grund desselben ausgeschlossen.

Hiermit fällt auch Trendelenburg's Kritik Kant's in derselb[en] Schrift S. 186—92. Wenn jener in Sonderheit des letzter[en] berechtigtes Verlangen, das praktische Gesetz nicht blos für d[en] Menschen sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt zu finde[n]

tadelt und sich dabei auf diesen logischen Grund stützt, „dass man" [nach Aristoteles nämlich] „die Erkenntniss des nothwendigen Grundes verfehlt, wenn man das Allgemeine so hoch greift, dass der artbildende Unterschied versäumt wird," so wendet sich dieser Vorwurf in ähnlicher Weise gegen Trendelenburg zurück. Denn er hat mit Aristoteles den Begriff des οἰκεῖον zwar nicht zu hoch, aber zu weit gefasst. Und wenn Kant nicht blos für den Menschen sondern für alle vernünftigen Wesen ein Gesetz sucht, so bedeutet das eben nichts als für den Menschen als solchen, d. i. nicht für eine Abstraktion desselben, sondern für denselben in seinem vernünftigen Wesen, in seinem Gegensatz zu seiner individuellen Bestimmtheit und in seiner Erhabenheit über dieser seiner endlichen Natur. Diese Forderung aber ist, wie aus vielfach hier Dargelegtem folgt, vom Standpunkt des Kriticismus und überhaupt wohl begründet.

ad b.

32. α. Es lag aber als Hauptmoment in Kant's sittlicher Freiheit die nothwendige Beziehung des Willens zur Erkenntniss. Denn die Freiheit als Willensfreiheit ist kein blosses Begehren, kein blosser, wenn auch bewusster Drang, ein Seiendes bestimmen und erzeugen zu sollen, sondern zugleich eine Erkenntniss, dies in vernünftiger Weise zu sollen, nach einem Gesetze der Uebereinstimmung der einzelnen Handlung mit einem allgemeinen Gesetze, das für Alle gültig ist. Ein solch wahrhaft allgemeiner Satz, eine synthetische Erkenntniss aus Begriffen a priori, ist aber, wie aus der Kritik der reinen Vernunft hervorgeht und oben S. 72—6 dargethan, ein Princip, ein Grundsatz der reinen Vernunft, wo letztere im engeren Sinne gefasst wird. Daher sagt Kant auch im 2. Hauptstück der praktischen Vernunft: „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das Erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das Zweite des Verabscheuungs-Vermögens, beides aber nach einem Princip der **Vernunft.**" Letzterer Ausdruck ist genau zu verstehen und eben zu beachten, dass alsdann gemäss der Kritik der reinen Vernunft in der Verbindung „Princip der Vernunft" die letztere die höchste Stufe des Erkenntniss-Vermögens bezeichnet. Demnach ist gut in Kant's Sinne die Handlung,

bei welcher der Wille mit der höchsten Stufe der Erkenntniss übereinstimmt, böse diejenige, bei welcher er jener widerspricht.

Diesen Vorzug Kant's, das wahrhaft Allgemeine im Wesen der Vernunft zu suchen, erkennt auch Trendelenburg im § 31 des „Naturrechtes u. s. w." an. Er sagt dort S. 28: „Das Allgemeine ist selbst dergestalt das Wesen der Vernunft, dass es als solches und in der Bedeutung, in welcher es der Nothwendigkeit gleich steht, aus der von aussen kommenden und insofern zufälligen Erfahrung nicht begriffen wird. Das vernünftige Handeln wird sich daher als ein allgemeines darstellen. Diese Form der Allgemeinheit macht Kant zum Grundgedanken der Ethik, indem er die Maxime unseres Handelns, den subjektiven Grundsatz, um sie in ihrem ethischen Werthe zu erkennen, dem Richterspruch des Allgemeinen unterwirft." „Ein solcher Grundsatz," wie nämlich der kategorische Imperativ es ist, meint er ebd. weiter, „verwirft jedes Besondere, das nicht zugleich allgemein sein kann, und also jede Willkür und Selbstsucht; und das als Bestimmungsgrund des Handelns durchgeführte Allgemeine verwirft jede andere Triebfeder als die Vorstellung des Gesetzes; dadurch wird der grosse Begriff des reinen Willens erzeugt."

„Die Bedeutung dieser ethischen Anschauung liegt in der Strenge des Allgemeinen, in welchem das selbstsüchtige Besondere und damit der Trieb des Bösen abgethan wird."

33. β. Aber dass diese Allgemeinheit nothwendig den Bezug zum Empirischen ausschliesse, ist ein Irrthum Kant's, der schon oben wiederholt hervorgehoben ist. Ebenso irrt aber auch Trendelenburg, wenn er, zum Theil freilich durch Kant mit veranlasst, diese Konsequenz des Allgemeinen ziehen will. Er fährt nämlich an letzt. a. O. fort: „Aber bei Kant ist das Allgemeine noch mangelhaft gefasst; es ist nur ein Allgemeines der Form und steht der empirisch erkannten Materie des Wollens nur äusserlich gegenüber." Denn dieser verächtliche Ausdruck „nur ein Allgemeines der Form" — mag wohl einer Form abstrakten Denkens zukommen, dem schöpferischen Apriori gegenüber ist er nicht berechtigt und verkennt er die von uns erwiesene reale Macht desselben. Eben dieser wegen steht das a priori Allgemeine auch nicht der empirisch erkannten Materie des Wollens bloss äusserlich gegenüber. Ist doch erstlich diese Materie nicht bloss

empirisch erkennbar und also überdies die Beziehung des Apriori zu ihr zwar nicht unmittelbar, aber doch nicht blos äusserlich vorhanden. Wenn daher Trendelenburg am selbigen Orte eine unmittelbare Verbindung des Empirischen mit dem a priori Allgemeinen verlangt, so fordert er Unmögliches. Denn eine solche können jene beiden und auch nicht die in dem Apriori gegründete Freiheit mit dem Sinnlichen eingehen, weil sie dem Ursprunge nach sich im Dasein einander ausschliessen. Es liegen somit zum einen Theile falsche Voraussetzungen, zum andern Theil aber nur halb wahre Gedanken dem zu Grunde, was Trendelenburg ebd. weiter von Kant's Allgemeinem behauptet, indem er dies lehrt: „es ist kein Allgemeines, welches das Besondere in sich enthielte, und aus sich entwickelte; daher enthält es auch keinen Ort für das Eigenthümliche im menschlichen Handeln — [hierfür hätte er sagen sollen: unmittelbar keine Beziehung zum Individuellen des menschlichen Handelns]; — „es will," fährt er fort, „nur das allgemeine Vernünftige, aber nicht das Menschliche in seiner Besonderheit," statt dass Trendelenburg sagen sollte: „es will jenes nur unmittelbar, dies nur nach Erfüllung der Forderungen jenes und in Unterordnung unter dieselbe." Auch der folgende Tadel, dass Kant mit unbedingter Abweisung des Gefühls der Lust und Unlust den innersten Punkt der menschlichen Individualität verfehle, trifft nicht desselben Princip, das seinem Wesen nach mit der „Individualität" nichts zu thun haben darf.

Darüber aber täuschte sich Trendelenburg und es ist auch nur die folgerechte Forderung seiner irrigen (oben widerlegten) Ansicht, dass die teleologische Weltanschauung das Ethische erreichen könne, wenn er S. 40 im § 44 desselben Hauptstücks so urtheilt: „Die Betrachtung des Allgemeinen geht in diesem Zusammenhang in die innern Zwecke zurück, um das Princip zu bestimmen. Nach der organischen Weltanschauung ruht das Wesen der Dinge in einem schöpferischen Gedanken; und es kann daher das ethische Princip so gefasst werden, die Dinge nach der göttlichen Bestimmung zu nehmen und zu behandeln." Kommt es doch dem ethischen Wollen gar nicht darauf an, „die Dinge zu nehmen und zu behandeln," sondern ihre Idee zu suchen und ihr gemäss sie zu schaffen. Die göttliche Bestimmung wird hier nicht in den Dingen sondern vor dem Dasein derselben in unserem

Innern zu entdecken sein. Denn weiter kümmert uns im Ethischen an erster Stelle nicht der in den Dingen ruhende schöpferische Gedanke sondern die im Menschen lebendige göttliche Idee und der schöpferische Wille, der gedrungen ist, ihr Gestalt zu geben.

34. γ. Wer dies nicht anerkennt, dem bleibt als Freiheit nur eine Freiheit der Wahl übrig. So ergeht es auch Trendelenburg im „Naturrecht" § 44, wo es S. 70 heisst: „Durch das dem Denken zugängliche Allgemeine" — ich frage hier gleich: wie ist es mit einer gerechten Ansicht vereinbar, die dieses logisch gereiften Denkens Untheilhaftigen der Freiheit zu berauben?! — also es heisst bei Trendelenburg: „durch das dem Denken zu- „gängliche Allgemeine wird dem Willen ein Spielraum gegen das „Besondere gegeben, welches dem Allgemeinen gegenüber immer „in mehrfacher Gestalt erscheint, und insoweit wird Freiheit „der **Wahl** möglich gemacht." Dieselbe Ansicht vertritt er im 2. Bd. der historischen Beiträge S. 151 ffg. der Abhandlung: „Nothwendigkeit und Freiheit in der grieschischen Philosopie" (S. 113—87), wo er beistimmend des Aristoteles Ansicht so darstellt: „Wo das Werden nothwendig ist, da ist es ewig und geschieht im Kreislauf. Alles, was geschehen ist, alles Vergangene, ist nothwendige Folge der vorangehenden Ursache; aber das Zukünftige ist nicht in demselben Sinne nothwendig. Es kann der Mensch den Lauf der Ursachen in sich hemmen. Das Zufällige ist nicht das Freie, aber beiden liegt die Möglichkeit zum Grunde, dass es sich auch anders verhalten kann (τὶ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Beide werden an dem Zweck gemessen. Das Zufällige findet sich da, wo etwas, was nicht Zweck war, oder Zweck hätte sein sollen oder sein können, damit es erreicht oder vermieden wurde, blind oder nebenbei geschieht und ist daher unbestimmt. Das Freie hingegen wird im Sinne des Aristoteles, wenn wir seine Erörterungen nach diesem Begriff hin richten wollen, nur in dem engeren Kreise des Handelns und zwar da zu suchen sein, wo der Zweck in dem Wesen liegt und von dem Wesen gewollt, durch die eigene Ursache vollzogen wird und das Freie ist daher in sich bestimmt."

„Das Freie liegt auf dem Gebiete des Zweckes, aber im Gegensatz gegen die Natur, welche auch nach Zwecken thätig ist, findet es sich nur in den denkenden Wesen, sofern sie Entgegenge-

setztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl in dem überlegenden Theil der Seele verbürgt die Freiheit...." Diese Freiheit der Wahl, weil gebunden an die der Wahl dargebotenen Objekte, ist nur eine halbe und entspricht nicht dem eigenthümlichen Wesen des Menschen, das im Schöpferischen liegt, welches sein Inneres im Apriori offenbart. Dies Schöpferische, wo hätte es im Organismus eine Stätte? in dem Organismus, dessen Wesen es ist, dass das Ganze vor den Theilen war und sie bestimmte? Nimmermehr kann in ihm das seinen Zweck selbst setzende Apriori, nimmermehr in ihm die in letzterem beruhende Freiheit des menschlichen Willens gegründet sein. Jene Freiheit der Wahl, die auch dem Menschen in seiner geschichtlichen Aufgabe nur die Rolle zuweist, das Fatum zu berichtigen, d. i. einen Standpunkt, den Trendelenburg am Schlusse der letzt erwähnten Abhandlung S. 185—6 einnimmt, — jene Freiheit der Wahl ist es gerade, bei welcher alle Schöpferkraft verloren geht; gerade sie, da ihr Objekt schon vorhanden ist, erscheint nur als formal und ohne selbsterzeugten Inhalt.

Die sittliche Freiheit aber, die im Gegensatz zur blossen Wahlfreiheit Kant fordert, ist vermöge des Apriori selbstschöpferisch. Den Unterschied beider mag eine Stelle Fichte's aus dem „System der Sittenlehre" Werke Band IV, S. 139 erläutern, wo er im Abschnitt II des § 10 sagt: „Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorher beschriebenen nennen, die materiale Freiheit. Die erstere" — also die vorher beschriebene formale — „besteht lediglich darin, dass ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne dass das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte." Denn — so will ich hinzufügen — das freie Wesen wählt das von der Natur Vorgezeichnete. Fichte fährt fort: „Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, dass nicht nur eine neue Kraft sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem **Inhalte** nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde."

Wenn also Trendelenburg im § 35 meint, es handele „sich

darum, die Idee des Menschen zu bestimmen; was in die Psychologie zurückführt," — so zeigt der letzte Zusatz seinen Irrthum. Denn die psychologische Begründung der Idee kann nur dem teleologischen Standpunkte genügen, der das Eigenthümliche des Menschen nur individuell und letzteren fälschlich nur als Geschöpf in der Reihe der Naturerscheinungen betrachtet.

Derselbe Irrthum liegt den Entwicklungen, der § 36 bis 39 (incl.) des „Naturrechts" zu Grunde, auf welche wir deswegen im Einzelnen nicht mehr einzugehen brauchen. Denn sie betrachten den Menschen nur als „Organ der Idee" im erwähnten Sinne und stellen auch die einzelnen sittlichen Urthatsachen (wie das Gewissen), nur von diesem, der Ethik nur sekundär wichtigen psychologischen Standpunkte dar.

ad c.

35. *α*. Die ganze Grösse des sittlichen Freiheitsbegriffes, wie er nur a priori zu begründen ist, tritt aber erst in dem dritten, ihm eigenthümlichen Hauptmomente hervor, in der schöpferischen Bedeutung, die ihm in der Eigenschaft eines praktischen Princips eignet. Denn in dieser Hinsicht ist Kant zu berichtigen und das Princip der Kausalität durch Freiheit in ein solches der ursprünglichen Agilität umzuwandeln, die selbst bis zu der einer ursprünglichen Genialität erhöht werden kann.

Dass der Begriff der Kausalität im Praktischen Anwendung finde, würde nur in dem Falle dargethan sein, dass es Objekte im Praktischen giebt, zu welcher dieselbe Beziehung hätte. Denn Kausalität bleibt nach der Kritik der reinen Vernunft als „Kategorie" immer ein Begriff des Verstandes, einer Stufe des Erkenntniss-Vermögens und kann, um nicht wegen hier mangelnder Beziehung zu einem Inhalte bedeutungslos zu bleiben, nur in der theoretischen Erkenntniss von Objekten vorkommen oder in der praktischen erst dann, wenn letztere zugleich als Erweiterung jener in dieser Beziehung erscheint. Bisher aber und ursprünglich ist im Praktischen nach Kant nur eine apriorische Form gegeben, zu welcher Freiheit vorausgesetzt werden musste. Zweitens ist jene Form selbst — der kategorische Imperativ nämlich — und ebenso die in ihm enthaltene Freiheit unmittelbar real. Diese steht also „Raum" und „Zeit," aber nicht den „theoretischen Kategorien" parallel. Daher kann auf dieselbe der Begriff der Kausa-

lität, als der einer theoretischen Kategorie, gar nicht Anwendung finden.

36. *β.* Aber nicht nur hinsichtlich des verschiedenen Ursprungs der Freiheit und der logischen Kategorien, sondern auch hinsichtlich der Bedeutung erheben sich gewichtige Bedenken, jene als Kausalität zu bezeichnen. Träten wir nämlich auch wirklich Kant bei und befreiten letztere im Praktischen von den Schranken der Erfahrung, so würde selbst dieser Begriff der Kausalität noch immer nicht dem Wesen der sittlichen Freiheit Genüge thun, oder doch nicht, in wiefern letztere in dem moralischen Grundsatze sich offenbart. Denn derselbe beträfe immer noch blos die Folge, das Nacheinander der Wirkungen, nicht die Erzeugung einer Wirkung überhaupt, hätte also einen Sinn, der wohl den ideal-apriorischen Inhalt im Gegensatz des blos formal-apriorisch erkannten endlichen Objekts bezeichnen würde und wäre somit eine transscendente Steigerung oder ein transscendentes Gegenbild des endlichen Objekts in apriorischer Hinsicht. Hier aber, in dem praktischen Gesetze, war eine unmittelbar apriorisch reale Form gegeben, die nicht blos die Unabhängigkeit von der Zeit sondern von allem Objekt, da jenes Gesetz in sich real ist, daher wenigstens formal den absoluten Anfangspunkt auch der Sache nach enthält. Die apriorische Form erscheint hier also, wenn sie schon nicht die Sache vollständig erzeugen kann und nicht ihren Inhalt als solchen hervorzubringen vermag, doch als die absolut erste Bedingung seiner Entstehung, als ein schöpferisches Urbild, dessen Konception der Verwirklichung in einem Inhalt vorangeht und ohne welches dieser letztere überhaupt nicht ins Leben tritt.

Es ist somit die durch den Willen gegründete Wirksamkeit gar keiner Analogie fähig mit der, welche die im theoretischen Vermögen erkannten Objekte der Natur betrifft. Solche Analogie wird sich vielleicht da zeigen, wo man zu einem idealen Objekte gelangt — ein Ziel, dessen Erreichung eben in der Form einer Analogie der durch die theoretischen Kategorien vermittelten Erkenntniss ich nicht leugnen will, — sie steht jedoch der formalen, wenngleich unmittelbar realen Freiheit des praktischen Vermögens durchaus fremd gegenüber. Die Wirksamkeit der letzteren, als absolut und unabhängig vom Sinnlichen, und doch

zugleich dieses selbst und sein Dasein gestaltend, ja umgestaltend und bereichernd durch Einbildung idealer Konceptionen, ist vielmehr im höchsten Sinne schöpferisch, und sollen wir den praktischen obersten Grundsatz demgemäss bezeichnen, so würde er ein „Gesetz der ursprünglichen Agilität oder der originalen Freithätigkeit," nicht der Kausalität heissen müssen.

Diese Agilität, die in Kunst und Wissenschaft sich bis zur Genialität steigert, ist der Begriff einer Schöpferkraft, die sich nicht begnügt mit Ausführung einer vorgezeichneten Aufgabe, nicht damit, den ursprünglichen Gedanken, in dem ein vorhandenes Ganze gegründet ist, im Einzelnen durchzuführen und jenes dadurch in sich zu vollenden, sondern sie bringt ihr Werk, auch als Ganzes, wesentlich erst selber hervor. Sie erzeugt und bestimmt einen Organismus, hängt nicht von ihm ab. Denn sie ist eine Fähigkeit, „eine Handlung," wie Kant sagte, „absolut von vorn anzufangen." Es möge diese Charakteristik der sittlichen Freiheit in ihrer höchsten Bedeutung statt jeder Rekapitulation des hier Dargestellten genügen, um nochmals die Behauptung wohl begründet erscheinen zu lassen, dass die organische Weltanschauung — so erhaben sie auch den von ihr verworfenen Ansichten der Indifferenz und des Mechanismus gegenüber dasteht — das eigenthümlich Menschliche doch nicht erreicht. Denn sie sucht das letztere nur in dem Wesen des Einzel-Menschen, nicht in dem des Menschen, als des vernünftigen, vom Göttlichen unmittelbar belebten Trägers des Geistes und der in diesem ursprünglich, von allem äusseren Erwerbe unabhängig mitgegebenen und unerschöpflichen Kräfte.

Zusätze.

I.

Diese Schrift und in Sonderheit die ersten beiden auf Kant's Erkenntnisstheorie in eingehender Weise Rücksicht nehmenden Abhandlungen waren bereits zu sehr in meinem Sinne abgeschlossen, als dass es möglich gewesen wäre die mir erst gegen Ende des verflossenen Sommersemester's zugekommene gründliche Arbeit von Ernst Laas*) für sie noch zu verwerthen. Ich bin auch bis heute nur zu einer vorläufigen Kenntnissnahme ihres reichhaltigen Stoffes gelangt, kann jedoch schon darnach dies bemerken. Die Kritik jenes scharfsinnigen Gelehrten von Kant's „Analogien der Erfahrung" vermag ich nur sehr bedingungsweise zu theilen. Ich stehe in Bezug auf dieselben im Wesentlichen auf Seiten von Hermann Cohen und Stadler und weiche von diesen nur ab in der Anerkennung des Dinges an sich als eines positiven apriorischen Faktors, dem auch bei Gestaltung der Grundsätze des reinen Verstandes eine von Kant übersehene Rolle zugewiesen werden muss, und sodann in der schon von Trendelenburg und Bona Meyer energisch geforderten Einführung des Zweckbegriffs in die Kategorieen. Die Abweichung im ersten dieser beiden Punkte, welche ich in der ersten der hier geführten Untersuchungen begründet und in der zweiten verwerthet habe, berechtigt mich zugleich zu einer Annahme, die Laas a. a. O. S. 220 fg. verwirft, indem er sagt: „[Es wäre] ja freilich in hohem Grade ansprechend und befriedigend, mehr noch als „uns selbst," als unser „denkendes Subjekt:" es wäre am befriedigendsten, den metaphysischen Hintergrund der Erscheinungen überhaupt seinem „unabänderlichen Wesen" nach so geartet den-

---

*) Kant's Analogien der Erfahrung, Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie v. Ernst Laas Berlin, Weidmann'sche Buchh. 1876.

ken zu dürfen, dass er in Folge ursprünglicher innerer Constitutions- und Entwicklungsgesetze keine andere Anschauungen hervorzutreiben vermöchte als in Raum und Zeit, keine anderen Erscheinungsinhalte in diesen Formen einem Bewusstsein darzustellen vermöchte als solche, welche dazu präformirt sind, sich verstandesgemäss nach den Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zurecht legen zu lassen.“ Denn hierin ist mir nur das Letzte in seinen Worten bedenklich: dass Laas bei solcher ursprünglichen und urbewussten Synthese des Hintergrunds der Erscheinungen dennoch von einem blossen „Zurechtlegen“ und noch dazu von einem auf die blos formalen Principien des „Widerspruchs“ und des zureichenden Grundes eingeschränkten redet.

Wenn selbst, wie Laas S. 209 behauptet, auch Kant's Apriori für eine Hypothese gelten muss, so ist es doch eine von anderem Range, von anderem Charakter und von grösserer Sicherheit als alle übrigen, wie ich in der ersten Abhandlung erwiesen zu haben glaube, und eben deshalb wird auch durch dieselbe dasjenige Ziel erreicht, zu welchem nach Laas selber die in seinen angeführten Worten enthaltene, von ihm nicht getheilte Ansicht führen würde, wenn er sagt:

„Dann wäre das kantische Apriori wirklich zu absoluter Nothwendigkeit erhoben.“ — —

II.

Wir haben in der zweiten dieser Abhandlungen die Kausalität des Zwecks als eine der Kategorien gewonnen, durch welche die Welt der Erscheinungen in gewisser Rücksicht auf Grund einer aller Erfahrung vorangehenden ursprünglichen Gesetzmässigkeit bestimmt wird. Nur in „gewisser“ Rücksicht aber wird die Welt zweckmässig bestimmt, nicht in aller. Dies muss wohl beachtet werden, falls nicht ein Widerspruch eintreten soll zwischen mechanischer und teleologischer Naturerklärung. Denn beide ergänzen sich einander, schliessen sich aber nicht aus.

Die letztere Gefahr liegt indess freilich näher bei einer Ansicht, welche — wie es die unsrige thut — im Gegensatz zur Kantischen Lehre den Zweck unter die Kategorien aufnimmt,

während er dem urkundlichen kritischen Systeme zu Folge nur ein Vernunftprincip ist. Als dieses ist er von blos regulativem, als jene von konstitutivem Gebrauche. Hätte Kant die oberste Einheitsfunktion nicht blos in Beziehung zu einer reinen Anschauung, die räumlich und zeitlich **zugleich** ist, gesetzt sondern auch zu einer, die blos zeitlich bedingt ist, so würde er, wie wir, nicht nur die mechanische sondern auch die teleologische Kausalität als Kategorie erhalten haben. Grundlos und im Widerspruch mit seiner eigenen berechtigten Unterscheidung von Anschauungen des inneren und äusseren Sinnes bezog er die Einheitsfunktion nur auf in Raum und Zeit zugleich gegebene Erscheinungen und verschloss sich somit den Weg, auf welchem nach einer gleich unmittelbaren und gleich sicheren obersten Einheitsfunktion die Welt in ihrem inneren Zusammenhange eben so zu begreifen ist wie in ihrem äusseren. Wohl aber fühlte Kant das Bedürfniss, für jenen ein anderes Erkenntnissmittel zu gewinnen als für diesen. Er erblickte es in der Vernunftidee des systematischen Ganzen, welche die reflektirende Urtheilskraft leitet. Wenn wir nun aber jene Mittel vielmehr in einem der mechanischen Kausalität ebenbürtigen konstitutiven Princip gefunden haben, so bleiben doch Kant's Lehren über das Verhältniss beider Principien, zumal hinsichtlich der Naturerklärung bestehen; ja ihre Wichtigkeit nimmt für das letztere Princip mit dem Grade der Sicherheit zu, um welchen ein konstitutiver Grundsatz einem regulativen überlegen ist.

Kant begreift vermöge seiner Grundsätze des reinen Verstandes, die stets eine Beziehung auf sowohl zeitliche als auch zugleich räumliche Empfindung voraussetzen, nur die äussere Natur der Dinge in ihrer streng nothwendigen und allgemeinen Gesetzlichkeit. Alles in der den Dingen anhaftenden Eigenthümlichkeit Gelegene, vermöge deren sie — ebenfalls auf Grund einer apriorischen Einheit — eine ihnen selbst zukommende und wechselnde Eigenform haben, übersteigt seinen theoretischen Naturbegriff; den unsrigen übersteigt es nicht und wir bedurften, um dasselbe zu erklären, nicht des Umwegs durch die blos „reflektirende" Urtheilskraft.

Kant's heuristische Grundsätze der Naturwissenschaft gelten auch heute noch, jedoch nicht blos als regulative Ideen,

sondern als *konstitutive* Principien. Nur darin behält Kant Recht — und das wird leider heut übersehen —, dass der Inhalt dieser Principien wohl das Dasein und die Erscheinungen beherrscht, nicht zu diesen selber und nicht zur Welt des Relativen gehört. Sie sind von apriorisch-urbewusster Beschaffenheit und das gilt nicht minder von den übrigen Kategorien des determinierenden Erkennens, vor allen auch von der Kausalität und dem Grundsatze der nothwendigen Folge zwischen Ursache und Wirkung. Diese Principien haben, als solche, ihren Grund in dem, was niemals in die Erscheinungen unmittelbar eingehen kann, weil sie unmittelbare Gepräge des Ewigen sind und das Ewige eben *innerhalb* der Schranken der Endlichkeit nicht adäquat darstellbar ist. Man begreift es eben nicht, was für Kant klar ist, dass das Geistige ein ewiges Werden ist — kein starres absolutes Sein des Spinoza — und darum Grund ewiger Synthesen: dass selbst das göttliche Wesen, als ein solches Werden, an seiner Vollkommenheit dadurch nichts einbüsst, dass in der äusseren Natur, welche, bloss als solche, von an die beiden konstanten Formen des Raumes und und der Zeit gebundenen Gesetzen beherrscht wird und ein materiell festes Dasein hat, dennoch — unbeschadet dieser Festigkeit — eine Entwicklung vor sich geht und gehen kann. Sie kann es aber, weil diese Entwicklung trotz jener Festigkeit an dem Wechsel der Eigenform einen genügenden Spielraum hat und weil sie das ist, dessen apriorische Gründe ebenbürtig den Formen jener Konstanz sind und ihnen wesensgleich zur Seite treten. Denn jene sind gleich wie diese ein aller Erfahrung Vorangehendes, aber eben nur nicht das, vermöge dessen das Ewige in jener *äuseren* Erfahrung sich selbst gebunden hat und vermöge dessen es in dieser Beschaffenheit auch im Einzelnen sich stets gleich bleibt. Bei solchem Verhältniss der Eigenformen zu den äusseren allgemeinen Bestimmtheiten des Einzelnen ist es nicht unverständlich sondern selbstverständlich, dass sogar die *Erscheinung* der ersteren hinsichtlich der Entstehung und Entfaltung im äusseren Dasein nach des letzteren Gesetzen und rein mechanisch vorgeht und bestimmt ist. Man darf deshalb — auch nach Kant — wohl versuchen, alles, auch die innere Entwicklung, sofern sie Spuren im äusseren Dasein zurücklässt, nach mechanischen Grundsätzen zu erklären. Aber nur das *äussere*

... so bis auf den Grund erklärt, das innere, die Eigen-
...cht, die sich wohl gemäss, nicht aus dem äusseren Dasein
...en lässt sondern nur aus dem Zwecke, der als Vorstellung
...nigen Folge der Theile des Ganzen vorangeht, die ihr gemäss
der äusseren Erscheinung sich nach einander vollzieht. Ist
...och die Eigenform des Einzelnen nicht ein allein von aussen her
Bestimmtes, sie ist ein keiner materiellen Konstanz, selbst nicht
einer der materiellen Veränderung, Folgendes, sondern ein Ergeb-
niss eines dem Einzelnen selber ursprünglich inne wohnenden
Wechsels. — Während daher viele Darwinianer die Arten der
Erscheinungen mechanisch auseinander hervorgehen lassen, darf
das nach Kant nicht geschehen. Die organische Entwicklung des
Inneren wird von eigenthümlichen Gesetzen geleitet: sie bedient
sich nur des äusseren Daseins zur Erscheinung. Aber die in
letzterem, nacheinander auftretende Entwicklung der Arten ist
nicht mit einer solchen auseinander gleich zu setzen. Vielmehr
ist es der ewige Plan, der sich in der organischen Entwicklung
enthüllt als ein niemals fertiger, aber auch das äusserlich fertige
Dasein nicht stört, weil innerhalb des räumlich Konstanten der
nöthige Spielraum für die innere Entwicklung gelassen ist. Sind
doch die konstanten Bedingungen des Ewigen, durch die es die
äusseren Besonderungen in ihrem materiellen Zusammenhange
bestimmt, nur Offenbarungen desselben Unbedingten, das Spuren
seines inneren Werdens mittels des Wechsels der Eigenformen in
anderen Erscheinungen abdrückt.

Nach Kant besteht somit und hat von jeher bestanden eine
ewige Entwicklung der Gattungen und Arten aller Erscheinungen,
folglich auch der thierischen von dem niedrigsten Protozoen bis
zum Menschen und was nach diesem noch für ein vollkommneres
Lebewesen auftreten mag: aber dies „Nacheinander“ ist kein
mechanisches „Auseinander.“

Es ist indess darum noch kein schöpferisches Eingreifen,
das ein Unterbrechen des Naturmechanismus sein würde, anzu-
nehmen, sondern nur eine **ewige** Schöpfung, die in beständiger,
organischer Neubildung lediglich an die in der äusseren Erschei-
nung schon vorhandenen, an die eigenen ein und für alle Mal
entäusserten und in sofern alten Formen anknüpft, aus denen
sich aber nicht das neue Wesen in seiner Eigenart und organischen

Beschaffenheit bildet, sondern nach denen es nur auftritt und aus denen es nur in seiner materiellen Erscheinung, im konstanten zugleich zeitlich und räumlich fertigen Dasein, und in der in diesem vorgehenden Veränderung erklärbar ist.

Was also das Verhältniss des Menschen zum Affen betrifft, so kann nach Kant sich dieser niemals zum Menschen entwickeln, wohl aber kann das ewige Werden die Formen, in denen es auf niederer Stufe in den Erscheinungen sich ausgeprägt hat, benutzen und umwandeln in höhere, durch welche es selber auf neue Art in die Erscheinung tritt. Der Affe entwickelt sich nicht zum Menschen in der Natur, sondern wird entwickelt durch den seine innere Natur auf Grund ewigen vor der Erscheinung liegenden Werdens umgestaltenden Organismus und seinen allmächtigen Schöpfer.

Hiernach ist vom Standpunkt kritischer Spekulation gegen den Inhalt und die Thatsachen des Darwinismus durchaus nichts einzuwenden, wohl aber gegen die logische und metaphysische Deutung, die der Entwicklungslehre — anfänglich glücklicherweise von Darwin selbst nicht — vielfach gegeben worden ist. Kant in Sonderheit ist wohl ein **Vorgänger** Darwins, aber doch kein Darwinianer.



Inhalts-Verzeichniss.

Im Verlage von **H. R. Mecklenburg** in **Berlin, C.,** Klosterstr, 38, sind von demselben Verfasser ferner erschienen:

Beiträge zum Verständniss Kant's.

Preis 2 Mark.

Von den günstigen Recensionen der bedeutendsten Zeitschriften führe ich nur an die der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Achtundzwanzigster Band Erstes Heft:

„Wir haben hier in der vorliegenden Schrift einen sehr schätzbaren, wichtigen Beitrag zu der täglich mehr anwachsenden Literatur über die Kantische Philosophie vor uns. Sie stellt entscheidende Punkte derselben mit einer trefflichen Kritik, in welcher das Bleibende und Vergängliche derselben scharf geschieden wird, in den Vordergrund. Die ganze Arbeit zeigt mit welcher Liebe der Verfasser sich in seinen Gegenstand versenkt hat, und dass er sich einen objektiven Standpunkt zu wahren sucht. Solche Arbeiten müssen wir besonders willkommen heissen. Sie verdienen die vollste Beachtung und Anerkennung bei den gegenwärtigen wichtigen Verhandlungen über die Lehre des Königsberger Weisen, die nach hundert Jahren seit ihrer Entstehung erst in ihr volles, wahres Licht treten soll."

Salomon Maimon.

Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers

aus der Kantischen Schule.

Preis 1 Mk. 50 Pf.

Das Leben S. Maimons, eines Philosophen, vor dessen Geist Fichte „eine grenzenlose Hochachtung" zu haben bekannte, ist nicht allein von bedeutendem psychologischem, sondern auch historischem Interesse und bemüht sich der Verfasser durch obige Veröffentlichung theils unberechtigte Vorurtheile gegen den vielgeprüften Denker in gewissen Kreisen zu zerstören, theils begründete abweichende Ansichten über ihn aus dem Dunkel an's Licht zu ziehen.

Von demselben Verfasser sind bei **Max Cohen & Sohn** (Fritz Cohen) in Bonn 1876 erschienen:

Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins.

Heft I.

Preis 1 Mk. 80 Pf.

Bei **H. R. Mecklenburg** ist ferner erschienen:

Dr. M. Luther und Dr. M. Servet.

Eine Quellen-Studie

von

***H. Tollin,** Lic. theol., Prediger.*

Preis 1 M.

Bei den heftigen Kämpfen auf dem Glaubensgebiete der Jetztzeit dürfte allen denen, welche nach Wahrheit und Berichtigung ihrer Ansichten streben, diese Schrift wohlgeeignet sein, zur Läuterung, insbesondere in Betreff der Dreieinigkeits-Lehre und zur Würdigung eines Mannes beizutragen, der vor jetzt mehr als 300 Jahren seine Ueberzeugung mit dem Feuertode besiegelte.

In gleichem Verlage ist erschienen:

Ph. Melanchthon und M. Servet.

Eine Quellen-Studie
von
H. Tollin, Lic. theol., Prediger.
Preis 3 Mark.

Der neue evangelische Gemeinde-Bote vom 2. September 1876 sagt u. A. darüber: Wer sich aus den Quellen überführen will, ob wir noch heute bei Luther und Melanchthon stehen bleiben dürfen oder ob Servet aus seinem reichen Schatz des Wissens, der Bibelkunde und der Gebetserfahrung uns Besseres bieten kann, der lese jene beiden Schriften desselben Verfassers, die 1875 (Luther und Servet) und 1876 (Melanchthon und Servet) Berlin, Klosterstr. 38 bei H. R. Mecklenburg erschienen sind.

Berliner Schulgesangbuch

enthaltend:
achtzig Kirchenlieder nach den drei preussischen Regulativen vom 1., 2. und 3. October 1854.

Ausgabe A (Text nach dem Berliner Gesangbuche).
„ B (Text nach dem berichtigten Urtext im Porst'schen Gesangbuche) nebst Luthers Katechismus.

2. Auflage. Preis broch. 15 Pf.

Von dem herzlichen Wunsche beseelt, der zum grossen Theile unbemittelten Schuljugend ein möglichst billiges Gesangbuch mit Katechismus zu bieten, welches dennoch alle diejenigen Kirchenlieder umfasst, welche durch das Königl. Consistorium sämmtlichen evangelischen Schulen zur Benutzung vorgeschrieben sind, glaubt der Verfasser um so mehr einem stark empfundenen Bedürfnisse abzuhelfen, da auch der öffentliche Kirchen-Gottesdienst sich auf das Singen der Lieder beschränkt und Grösse, Stärke sowie Gewicht das stete Beisichführen des Heftchens gestatten. Das Buch hat in Folge dessen freundliche Aufnahme gefunden und ist binnen kurzer Zeit eine **zweite** Auflage nothwendig geworden.

Evangelischer Glaubens-Rahmen

für Schule und Haus,

dargestellt in den
1. achtzig Kirchenliedern, mit Angabe ihrer Verfasser,
Ausgabe A nach dem Berliner Gesangbuch: Nr. 15, 34, 35, 40, 41, 78 nach dem Urtexte,
„ B nach dem berichtigten Urtext im vermehrten Porst'schen Gesangbuche),
2. Nachweisung der sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, 3. Ordnung des Hauptgottesdienstes an den Sonn- und Festtagen (Liturgie), 4. 25 ausgewählten Psalmen, 5. Luthers kleinem Katechismus mit eingeschobenem Spruchbuche, 6. Zeittafel zur biblischen Geschichte, 7. einigen Gebeten, 8. Beschreibung und Karte von Palästina.

Preis in Halblwd geb. 80 Pf.

Es ist ein Hauptvorzug und eine Hauptstütze des wahren Christenthums, dass es — mehr als irgend ein anderer Glaube — die Beleuchtung durch die Vernunft verträgt. Einen je vollkommeneren Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften sich der Mensch macht und je aufrichtiger er strebt, danach seine Gottesverehrung einzurichten: ein um so vollkommenerer Christ wird er sein.

Druck von M. Driesner, Berlin, Klosterstr 72

